LIBRARY OF CONGRESS.
[SMITHSONIAN DEPOSIT.]
Chap. BT1435
Shelf .O5
UNITED STATES OF AMERICA.

# Montanismen.

Kyrkhistorisk Afhandling,

som

**med ampl. Cons. Acad. tillstånd**

af

**Mag. CARL OLBERS,**
Theol. Docens vid Universitetet i Lund, V. D. M.,

kommer att offentligen försvaras

på Kongl. Carolinska Academiens större lärosal

den 7 Maj 1853.

**Lund,**
tryckt uti Berlingska Boktryckeriet,
1853.

BT1435
.O5

## Innehåll.


Sid.

**I.** Montanismen i dess ursprungliga, phrygiska gestalt.
A. Montanus och den phrygiska naturreligionen . . . . 1.
B. Montanistiska elementarbildningar och deras yttre förening genom uppkomsten af ett parti . . . . . . . . . 7.
C. Montani system.
1. Omedelbart gudsförhållande.
a. Montanska prophetior och deri innehållna theologiska och anthropologiska elementer . . . . . . 12.
b. Den form, i hvilken det omed. gudsförhållandet tänktes verkligen framträda, och en christologisk anslutningspunkt . . . . . . . . . . . . . . 16.
c. Elementer till cult och kyrklig ordning . . . . 22.
2. Sedlig ståndpunkt.
a. Askes . . . . . . . . . . . . . . . . 25.
b. Coelibat . . . . . . . . . . . . . . . 27.
c. Verldsförakt . . . . . . . . . . . . . 28.
3. Eschatologi . . . . . . . . . . . . . . 29.
Återblick . . . . . . . . . . . . . . . 31.

**II.** Montanismen i dess sednare, Tertullianska gestalt.
A. Christendomens ställning i mindre Asien.
1. Johannischristendom och Paulinism . . . . . . . 33.
2. Gnosticism och Ebionitism . . . . . . . . . . 38.
B. Montanismens yttre växelförhållande till dessa rigtningar.
1. Motverkan.
a. Från den apostoliska christendomens ståndpunkt . 44.
b. Från Gnostisk . . . . . . . . . . . . . 49.
c. Från Ebionitisk . . . . . . . . . . . . 55.
2. Montanismens utbredning, denna oaktadt . . . . . 62.
C. Tertulliani system.
1. Parakletism.
a. Theologisk och anthropologisk förutsättning för parakletuppenbarelsen . . . . . . . . . . . 70.
b. Ekstas, prophetia, divination . . . . . . . . 64.
c. Parakletkyrka . . . . . . . . . . . . . 106.
2. Asketism.
a. Fastor, sjelfförsakelse och penitens . . . . . . 118.
b. Coelibat, förbud mot andra äktenskapet och förnekelse af samhällslifvets sedliga värde . . . . . 124.
c. Verldsförakt . . . . . . . . . . . . . . 129.
3. Chiliasm . . . . . . . . . . . . . . . 132.

Slutanmärkningar.
a. Montanismens hufvudcharacterer . . . . . . . 137.
b. Den montanistiska företeelsens upplösning . . . 139.

# I.

## Montanismen i dess ursprungliga gestalt.

### A. Montanus och den phrygiska naturreligionen.

På icke mycket öfver en grads afstånd från tvenne af de sju församlingar i mindre Asien, inom hvilka Ap. Johannes hade verkat och till hvilka han af sin Öfverherde emottagit de kärleksfullt varnande helsningsorden i Upp. B. 2, 3, låg vid gränsen emellan Mysien och Phrygien en liten stad, Ardaban. Der [1]) uppträdde i medlet [2]) af christendomens andra sekel den sektstiftare, efter hvilken montanismen blifvit nämnd. Född af

---

[1]) Eusebius, Hist. eccl. V. 16. Jf. i afseende på namnets orthographi Neander, allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche, Hamburg 1842, 2 Bd p. 883.

[2]) Hos kyrkans äldste historieskrifvare äro de uppgifter, som afse denna tidsbestämning, särdeles varierande. De lemna, såsom det åtminstone vid första påseende kan tyckas, ett helt sekels spelrum öppet för olika gissningar. Vi vilja emellertid bland dessa uppgifter blott nämna de vigtigaste. Epiphanius angifver, Hæres. XLVIII: 1, det 19:de året af kejsar Antonini pii regering, eller år 156—157, men synes på ett par andra ställen, t. ex. Hæres. LI: 33., förutsätta ett mycket tidigare årtal. Euseb., Chronic. p. 169, utsätter året 171—172, men en annan uppgift hos samme författare, Hist. eccl. V. 18, talar för antagandet af det hos Epiphanius på här först nämnda ställe angifna. Hos sednare kyrkhistoriska författare hafva dessa olika uppgifter funnit hvar sina försvarare (C. W. F. Walchs Entwurf einer vollständigen Historie der Kezereien etc., Leipzig 1762, 1. Th. p. 616). Slutligen har Neander, l. c. 885, på grunder, hemtade från Tertulliani lefnadsteckning, ställt sig på

hedniska föräldrar [3]), hade han här blifvit uppfostrad bland ett folk, hvars vidskepliga, svärmiska character och sinnligt enthusiastiska Cybelesdyrkan erinrade om den vulkaniska bergnatur, som utmärkte dess hemland [4]), — ett skaplynne, som skarpt, om än fragmentariskt, äfven finnes utpräglадt i de spridda drag af Montani individualitet, hvilka de äldsta kyrkhistoriska författarnes anteckningar bevarat [5]). Han hade sedan trädt i tjenst såsom offerprest vid ett afgudatempel [6]), men, enligt allt hvad man kan finna, till denna befattning endast medfört sitt anlag för svärmeri och sin råhet [7]), såvida icke redan nu härmed äfven förenat sig det begär efter utmärkelse, hvilket framdeles skulle växa ut ända till måttet af en sekt-chefs andliga högfärd [8]).

En blick på det vansinne, som inom och utom den phry-

---

deras sida, hvilka förlägga Montani uppträdande längst tillbaka, d. v. s. inom 140- eller 150-talet, och åtminstone i detta afseende icke funnit sin mening bestridd af sina critici BAUR och SCHWEGLER (ZELLER, Theolog. Jahrbücher, årg. 1842 p. 388. SCHWEGLER, d. Montanismus p. 249 och följ.).

3) EUSEB., l. c. Jf. WALCH, l. c. 617.

4) EPIPHANIUS, Hæres. XLVII: 1, anför ἡ κεκαυμένη såsom en vanlig benämning på en del af Phrygien. Och dessutom må här erinras om de jordbäfningar, som i 2:dra seklet skakade mindre Asien (NEANDER, l. c. 1. Bd. 179 och följ.).

5) Att närmare bestämma den här ifrågavarande individens naturliga egendomlighet, anse vi mindre tillständigt. WALCH gör ett försök åt detta håll och vågar, l. c. 617, en förslagsmening om Montani temperament, som enligt hans tanka skall hafva varit melancholiskt. Men detta försök synes oss tillräckligt varnande. Montani individualitet är icke så märkvärdig, att den redan genom sig sjelf kan interessera.

6) DIDYMUS, de Trinit. III. cap. penult., nämner Montanus en ἱερεὺς εἰδώλε.

7) EUSEB., Hist. eccles. V. 17.: "imperitia" etc., ett bevisställe, som händelsevis ligger närmast tillhands. Något annat torde icke heller behöfva uppsökas. (NEANDER, l. c. 877).

8) Ibid.: "cupiditate nimia principatus accensum (Montanum) etc."

giska Cybeles sanctuarium från äldsta tider haft en skådeplats, skall gifva oss en föreställning om det presterliga lif, Montanus här fört, och på samma gång sätta oss närmare in i de historiska förhållanden, hvilka christendomen förefann vid sitt försök att der i landet intränga.

Religionen var soldyrkan [9]). Principet för jordens fruktbarhet hade här, under persiskt dualistiska inflytelser från det inre Asien, flyttat sig för den religiösa åskådningen utom jorden sjelf. Det var det kosmiska ljusets och eldens makt, som symboliserades i mythen om Cybele. En tolfstrålig gloria omgaf gudamodrens hufvud, och ljusets alla färger lyste, prismatiskt fördelade, från ädelstenarne på hennes drägt, der hon i helgedomens innersta satt upphöjd på sin med lejon förspända char [10]). Men hon var här icke mera den medlidsamma modren, som ryckte gudasonen undan Saturni tand. Af menniskobarnen fordrade hon, som pris för den nåden att få nalkas, en grym lösslitning från de band, hvilka fästade dessa vid materien och ett jordiskt samfundslif — en character, som är uttryckt i mythen om hennes kärleksförhållande till den olycklige Atys. Deraf redan vid receptionen i hennes tjenst: upplösning af äktenskap och alla slags könsförbindelser, castration och — för att icke ens lemna illusionen öfrig — mansdrägtens utbyte mot en hvit qvinnomantel, ett slags liksvepning [11]). Och derefter fortfarande: bränneoffer tvenne gånger om dagen af jordens ädlaste frukter, af lefvande djur och af konstflitens dyrbaraste alster, samt ursinniga, blodiga gisslingar. Huruvida äf-

---

9) Dupuis, Origine de tous les Cultes I: 407.

10) Ibid., IV: 238 och följ.

11) Hieronymus, Ep. 27 ad Marcellam, kallar Montanus med afseende härpå abscissum et semivirum (Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte, Bonn 1831, 1. Bd. 163.). Jf. de flerstädes hos Dupuis jemförda hithörande uppgifter ur såväl den patristiska, som profanliteraturen.

ven fastor hörde med hit, torde, vid de historiska källornas tystnad öfver denna punkt, vara svårt att bestämdt afgöra. Men äfven om en sådan tystnad skulle kunna anses medgifva den förmodan, att närheten af grekisk cultur i detta afseende mildrat askesen; så finnas likväl å andra sidan så starka anledningar till det motsatta antagandet, att de synas deråt gifva den ojemförligt större sannolikheten [12]). Hvad man emellertid med säkerhet vet, det är, att hvarje år firades hos Phrygerna vid vårdagjemningen en särskild hemlighetsfull fest, under de vildaste yttringar af sorg öfver den menskliga svaghet, som någongång dukat under vid dylika eldprof. [13]).

Tydligtvis skulle en cult, som inneslöt sådana elementer, och hvars innersta tanke var naturens *förintelse* genom en förtärande verldsbrand, hos svärmiska sinnen i ena ögonblicket uppjaga phantasien till de mest äfventyrliga utsväfningar utöfver det närvarandes gränser, för att i det gränslösa derutanför finna räddning — endast hos samma eldmajestät, från hvilket den förintande branden utgick; men i nästa ögonblick kasta den förtviflade tillbaka i ett sinnena döfvande rus, hvarunder han hoppades bringa sin inre jemmer till tystnad. Det kan derföre icke väcka vår undran, att finna de festliga uppträden, till hvars åskådande Cybeles prester som oftast inbjödo allmänheten, skildrade såsom en österländsk mantiks högsta triumpher och de mest fasaväckande orgier på samma gång [14]). En skara, stundom af hundratals prester, omgifven af corybanter, visade sig vid dylika tillfällen i den hvita qvinnodrägten [15]),

---

[12]) TERT., de jejun. 16.: sed bene, quod in nostris xerophagiis blasphemias ingerens casto Isidis et Cybeles eas adæquas. *Admitto testimonalem comparationem.* Hinc divinam constabit, quam diabolus divinorum æmulator imitatur. Ex religione superstitio compingitur.

[13]) DUPUIS, l. c. 252.

[14]) AUGUSTIN. de Civ. Dei, 7: 26.

[15]) Ibid. 239.

sedan de genom en berusande dryck beredt sina sinnen för hvad som komma skulle [16]). Snart hördes den dubbelsignal, som förkunnade festligheternas öppnande: ett skärande furioso från corybanternas blåsinstrumenter och trummor, och ett qvidande jemmerrop från skarans midt, der de nyinvigde, som af lätt begripliga orsaker företrädesvis kunde behöfva detta tillfälle att gifva luft åt sin smärta, helst hade fått sig plats anvisad. Och så begynte, under skakningar, språng och dans, den vildaste täflan mellan förtviflan och raseri att öfverrösta hvarandra [17]), tills ändtligen det gudomliga vansinnet utkorade sina propheter bland de physiskt utmattade Zeloterna. Hvad prophetiorna innehöllo, har ingen upptecknat. De voro förmodligen icke heller, hvad innehållet beträffade, särdeles förtjenta af efterverldens hågkomst. Och man torde således i detta afseende veta nog om dem, när man känner, under hvilka förutsättningar de framkommit. Men detta hindrar dock icke, att ju det gifna tillfället, att genom fanatisk yra göra sig bemärkt, kunde betyda rätt mycket för propheterna sjelfva [18]). Presterna voro nemligen indelade i classer, högre och lägre. Och i spetsen för det hela stod en såkallad Archi-gallus, ett slags öfversteprest, som tillsattes endast för år [19]). För den i sitt slag framstående förtjensten var härmed en utsigt öppnad till upphöjelser, bland hvilka den förnämsta, genom det täta ombytet af innehafvare, isynnerhet måste locka de ärelystne till täflan. Och det är en anmärkning, som i betraktande af de hos Montanus kända charactersdragen icke torde sakna all vigt, att den prophet, som vid de festliga uppträdena inför allmänheten visat sig gå längst i religiöst vanvett, derigenom kunnat bereda sig en särskild åtanka vid nästkommande val till den

---

[16]) Tibull., L. 1. eleg. 4: qui bibit, inde furit (sc. de Gallo flumine).
[17]) Luc., de Dea Syriæ, 911.
[18]) Augustin., l. c.
[19]) Dupuis, l. c.

högsta presterliga värdigheten. Ty äfven hos den, som i sin själ tillslutit förnuftets öga, kunna, som bekant är, lidelserna ännu vaka med ett slags instinktmässig, slug beräkning.

Hade Montanus sett någon förhoppning åt detta håll slå felt? eller var det en öfvergående inflytelse af christendomens högre kraft, som förmådde honom att öfvergifva Cybeles tjenst? Tydligtvis kunna vi härpå icke afgifva något bestämdt svar, då Montanus icke i detta afseende efterlemnat något slags sjelfbekännelse. Blott så mycket synes oss temligen visst, att, i hvilket fall som helst, ärelystnaden haft en icke obetydlig andel i förtjensten af hans såkallade omvändelse. Och det är icke blott ifrån hans ofvan antydda föregåenden, icke en gång ifrån dessa, jemförda med de beskyllningar, hvilka i polemisk syftning blifvit utkastade emot honom, som vi hemta stöd för denna öfvertygelse, utan mycket mer från beskaffenheten af de frukter, hvilka denna omvändelse framdeles skulle förete i hans verksamhet som christen.

Medgifva vi — och något föranledande skäl till detta medgifvande skulle åtminstone kunna uppletas —, att hos Montanus funnits ett i någon mån djupare sinne, än som närmast kan slutas af hvad vi här ofvan varit i tillfälle att om honom anföra; så torde det, under alldeles enahanda förutsättningar för öfrigt, med hans öfvergång till christendomen hafva förhållit sig på följande sätt.

Liksom vid christendomens införande i det gamla Swithiod, så omtala ock annalerna från denna tid, att en allmän klagan öfver vredgade naturmakter, hunger och pest, genomljudit det mindre Asiens hednaländer [20]). De tala äfven om fåfängan af de mest förtviflade försök att blidka dessa demoner. Å andra

---

[20]) NEANDER, l. c. 884: "Die Zeit, in welcher er auftrat (Mont.), war ganz geeignet, eine solche Anregung des Gefühls und eine solche Richtung der Einbildungskraft besonders zu befördern."

sidan förkunnades en ny religion, som satte menniskan i omedelbar förbindelse med en öfver alla naturmakter upphöjd gudom, som lofvade att denna gudom ofördröjligen skulle upprätta ett herrlighetens rike i sinnlig närvaro på jorden, och som derigenom erbjöd åt sina bekännare icke blott kraften att trotsa demoners vrede, men derjemte utsigten på et tpresta-döme, mot hvilket det cybeleiska visade sig såsom en obetydlighet. Lägges härtill, hvad som är troligt, att Montanus redan tidigt trädt i personlig beröring med nyomvända phrygier, hos hvilka, såsom här nedan skall visas, spridda elementer till en uppfattning af christendomen, sådan den gestaltade sig hos Montanus, sannolikt hafva förefunnits; så låg tanken på lättheten att här göra sig till medelpunkt för bildandet af ett religiöst parti så nära, att den svårligen kan hafva undgått en person med Montani character[21]). Och detta har säkerligen varit anledning nog för honom att lemna Cybelestjensten.

## B. Montanistiska elementer och deras första yttre förening genom bildandet af ett parti.

Vi nämnde, att sådana elementer redan på förhand tvifvelsutan hafva förefunnits, fastän sporadiskt och utan yttre sammanhållning. Men innan vi anföra de historiska data, som gifva ett säkert stöd åt antagandet af deras verkliga tillvaro, anse vi oss böra förutskicka den anmärkning, att de för sin tillkomst hvarken kunnat hafva att tacka en oorganisk sammanblandning af christendom och judendom, eller en ebionitisk skenchristendom. De hade, så vidt vi kunna inse, enligt helt enkla och allmänna lagar framkommit vid collisionen emellan christendomens johanneiska typus och den phrygiska naturreligionen. Och de kunde således knappast stå i någon annan historisk

---

[21]) Det ofvan cit.: "nimia cupiditate principatus etc." hos Euseb., har tydligtvis här sin närmaste tillämpning.

förvandtskap med ebionitismen, än jemnt upp endast den, hvilken inskränkte sig till en genesis efter samma bildningslagar. Ty likasom, vid christendomens försök att genomtränga judendomen, en mängd falska bildningar hade uppkommit under det gemensamma namnet ebionitism, hvilkas grundcharacter låg deri, att den förras väsendtliga åtskillnad ifrån den sednare nedsattes till en relativ [22]), och detta så, att christendomen endast fick betydelse af att vara en högre gestalt af judendomen; så äfven här. Ett täckelse, vare sig otrons eller okunnighetens, hade flerstädes undanskymt den inre oändliga åtskillnaden emellan christendom och hedendom. Och så blef den apostoliska församlingens prophetia blott en högre uppenbarelse af phrygisk mantik, det eviga Logos med sin uppenbarelse i menniskonatur ingenting annat, än en ny och förbättrad upplaga af mythen om gudamodren med sin Atys; idéen om ett tusenårigt gyllene tidehvarf endast en rikare uppfattning af föreställningen om ett solmajestätets herradöme på jorden. De hade sålunda, dessa elementära bildningar, sin innersta grund icke i christendomen sjelf, deras tillkomst hörde icke till christendomens egen naturenliga utvecklingsgång, utan de hade snarare liksom fallit åt sidan om denna såsom i gjutningen misslyckade.

Se vi oss nu om efter de historiska bilagorna till denna uppfattning af de montanistiska elementernas första bildning; så måste det visserligen medgifvas, att vi i detta afseende icke hafva att åberopa någon särdeles stor rikedom på historiskt kända data. Det är likväl icke blott vid denna punkt af teckningen öfver montanismens första stadium inom mindre Asien, som vi erfara detta slags torftighet. Och vi skulle, om så erfordrades, kunna på sitt vis fylla bristen genom att anföra in-

---

22) Neander, l. c. 2 Bd., hela teckningen af de judaiserande sekterna.

tygen på, huru andra, och ibland dessa icke minst de, som velat göra montanismen till en afkomling i rakt nedstigande led af ebionitismen [23]), erfarit densamma före oss. Men några finnas dock; och de skola här anföras.

Redan i Uppenb. B. 2: 20. omnämnes en qvinna i Thyatira, som sade sig vara en prophetissa, lärde och förförde till afguderi. Och sammanhanget antyder, att denna qvinna stått i yttre gemenskap med den christna församlingen derstädes. Således här en christnad Cybelesdyrkerska, som icke skiljde emellan prophetia och mantik. En liknande företeelse inom samma församling torde hafva föresväfvat Epiphanii hågkomst, då han [24]) omtalar, att inom det första århundradets sista decennier en prophetissa derstädes uppträdt, hvilken han dessutom helt bestämdt angifver såsom montanistisk. Ännu mer, då han på ett annat ställe [25]) synes antaga, att den montanistiska villfarelsen i det andra århundradets tredje decennium utbredt sig öfver hela Thyatira. Ty om än benämningen montanistisk i denna uppgift, som onekligen bär prägel af att vara ett temligen löst yttrande, icke får tagas i strängaste bemärkelse; så torde man dock, såvida någon mening skall ligga deri, nödgas antaga, att åtminstone en med montanismen likartad vanställning af christendomen der på stället företett sig vid denna tid.

Samma tyckes förhållandet hafva varit i det phrygiska Hierapolis, der exemplet af Ap. Philippi propheterande döttrar

---

[23]) Schwegler, d. Mont.: "Die Quellen" p. 4. Jf. samma författares "Nachapostolische Zeitalter" 2 Th. p. 258 och följ.

[24]) Hæres. XLVIII: 2.

[25]) Hæres. XLI: 33. Ἐσπȣ̃δασε τὸ ἅγιον Πνεύμα αποκαλῦψαι ἡμῖν, πῶς ἔμελλε πλανᾶσθαι ἡ ἐκκλησῖα μετὰ τὸν χρόνον των αποστόλων, τȣ̃ τε Ἰωάννȣ, και της καθεξῆς; ὁς ην χρόνος μετὰ τȣ Σωτῆρος ἀνάληψιν επὶ εννενήκοντα καὶ τρισὶν ἔτεσιν, ὥς μελλȣ̃σης τὴς ἐκεισε εκκλησὶας πλανᾶσθαι και χωνεύεσθαι εν τῆ κατὰ Φρύγας αἱρέσει.

bland ifriga Cybelesdyrkare lätt kunnat vara blottstäldt för misstydning. Montanisten Proclus [26]) söker just i detta föredöme ett stöd för sitt påstående om den montanistiska prophetians giltighet. Och ville man än invända, att den montanistiska prophetia, hvarom här är fråga, tillhört en sednare tid och varit af annan beskaffenhet, än den ursprungliga; så kan detta inkast mötas med ett annat: hvarföre icke Proclus, i fall han någonsin gjort denna åtskillnad, ens genom den lättaste antydning röjer, att han haft ett förbehåll eller undantag i sigte. Så mycket är åtminstone visst, att de crassaste chiliastiska föreställningar från Hierapolis vida utbredt sig under första hälften af andra seklet. Och om än en verkligt from Papias [27]) gifvit första upphofvet till dessa, så bör man likväl äfven erinra sig, att Hierapolis såsom en phrygisk hufvudstad tillika hade ett beryktadt Cybelestempel. Och har den combination, Schwegler [28]) i samma afseende, ehuru visserligen i en annan syftning, uppställt, en tillräcklig grund för sig, — har m. a. o. Montanus sjelf härstädos såsom hednisk offerprest trädt i en beröring med christendomen, hvarigenom han blifvit montanist, — så har han häri sannolikt haft sina föregångare, och så har han tvifvelsutan inom sin närmaste omgifning anträffat de likstämda sinnen, bland hvilka han kunde hoppas, att hans värf såsom sektstiftare skulle finna sympathi.

Hvarest och af hvem Montanus blifvit genom dop upptagen i de christnas församling, är oss icke berättadt. Men enligt Eusebii uppgift [29]) har han, strax efter aflagd trosbekännelse, uppträdt som en ny läras gudasände förkunnare i Arda-

---

26) Euseb., Hist. eccl. III: 31.

27) Neanders Kirchengesch. 1. Th. p. 1122. Jf. J. M. Schroeckhs christl. Kirchengesch. 2. Th. p. 346.

28) Der Montanismus, p. 79, 80.

29) Hist. eccl. V: 16.; "*nuper* ad fidem Christi venerat" (Mont.) etc.

ban och här funnit ett icke obetydligt antal lättrogna åhörare, hvilka snart också blifvit ifriga anhängare. Han blef nära nog ett föremål för dessas dyrkan. Måhända visade sig likväl här, såsom flerstädes i dylika fall, hängifvenheten störst bland qvinnokönet. Stärkt emellertid i sina afsigter genom framgången, och inseende vigten af det qvinliga inflytandets medverkan, har han här till sina närmaste biträden upptagit tvenne fruntimmer och invigt dem i sin prophetias hemligheter [30]). Deras namn voro Maximilla och Priscilla [31]). Bland manliga anhängare, som vid samma tid uppträdt såsom medarbetare, nämnes företrädesvis en Theodotus, hvars ytterliga svärmeri skildras på ett sätt, hvarigenom det framstår såsom det mest löjliga och ömkliga på samma gång [32]). Var af de stridiga an-

[30]) Schwegler, l. c. p. 241 och följ., idealiserar det hithörande väl starkt, för att icke säga något värre. Må vara, att individen Montani historiska personlighet kan ställas i fråga. Mistar han den, så blir förlusten ringa både för honom sjelf och montanismen. Men kring *någon* verklig person måste sekten hafva samlat sig. En sekt utan en personlig föreningspunkt är exempellös och omöjlig. Hvad denne sedan hetat, kan visserligen vara likgiltigt. Men Montanus betyder bergsbo; och det kan således, under hvilka förutsättningar som helst, icke hafva varit annat än en Montanus, som stiftat denna sekt. Vidare: var Montanus blott en "fiction", så går det väl an att göra "die eine oder die andere seiner Prophetinnen" också till en fiction. Men svårare har det sig att sedan vindicera åt der einer oder der anderen, som icke skall vara fiction, den fulla consistensen af en "Thatsache", såsom Schwegler försöker. Skulle då här en qvinna verkligen vara det enda residuum i degeln, och allt det öfriga hithörande historiska stoffet gå bort i ångform, vid den stränga kritikens eld? Vi inse blott icke den ringaste grund, vare sig till det ena eller det andra.

[31]) Och deras upptagande innebar så mycket mindre något genom sin nyhet stötande för mindre Asiens hedningar, som dessa redan förut kände qvinliga sierskor och hieroduler. (Se Tert. de exh. cast. 13., de monog. 17.).

[32]) Euseb. l. c.: "tradunt quodam tempore visum sibi esse velut in cœlum assumi et se credidisse spiritui erroris, quo evectus in excelsum et inde deductus ad terram, finem vitæ exitu pessimo terminarit."

dar, som påstås nu, då ett talrikare anhang samlade sig, hafva kämpat inom Montani bröst, christendomens den ena; så har denna säkerligen snart nog måst vika tillbaka för äldre anspråk. Icke så, som skulle den hafva alldeles spårlöst försvunnit; den har blott icke förmått att grundligt rubba det gamla hednaväsendets, den gamla lifsåsigtens djupt rotade makt. Men från denna stund synes framträdandet af ett montanistiskt parti med en egendomlighet, som i lära och lif allmera bestämdt begränsade sig emot den öfriga kyrkan, kunna dateras. De elementer, hvars character vi här ofvan sökt utvisa och för hvilkas verkliga tillvaro vi anfört några historiska intyg, hade nu funnit en yttre föreningspunkt. Och enär de krafter, hvilka sålunda sammanträffat, dels efter all sannolikhet egde ett icke ringa omfång, dels genom kyrkans betryckta tillstånd måste till en början lemnas åt en nästan ostörd verksamhet; så låg häri en borgen för att partiet inom kort skulle växa upp till en makt och utbreda sig vidare.

Vi gå nu att redovisa för Montani såkallade system, eller partiets sträfvan till inre enhet och organisation.

## C. Montani system.

1. De få Montanska prophetior, hvilka i form af korta, aphoristiska utgjutelser blifvit af kyrkans häfdatecknare anförda, utgöra den närmast liggande utgångspunkten för en framställning häraf. Hvilken den inre enhet varit, till hvilken ett religiöst samfund eller parti tenderat, afspeglar sig i allmänhet klarast i den lära, som inom detsamma på ett lefvande sätt uppkommit. Vi vilja derföre, att börja med, återgifva så många bland dessa prophetior, som äro oss tillgängliga. De lyda sålunda:

"*Jag* (Mont.) *kom icke som en engel, icke som ett sändebud, utan såsom Herren Gud Fader.*" [33])

---

[33]) Epiph., Hæres. XLVIII. Cap. 11: *οὔτε Ἄγγελος, οὔτε πρέσβυς, ἀλλὰ ἐγὼ Κύριος ὁ Θεὸς Πατὴρ ἦλθον.*

*"Jag Herren Gud, den allsvåldige, dväljes i menniskan."* [34])

*"Jag är ord och ande och kraft."* [35])

*"Jag sväfvar ned och uppskakar, sjelf vakande, och Herren försätter hjertan i ekstas."* [36])

*"Si, menniskan är såsom en lyra, och jag sväfvar deröfver såsom ett plectrum; menniskan sofver och jag vakar. Si, det är Herren, som sätter menniskors hjertan i ekstas och gifver dem hjertan."* [37])

*"Herren sände mig* (Maximilla) *att förestå detta företag, förkunna denna lära och uttyda detta förbund; och jag måtte vilja eller icke, så var jag tvungen att taga Guds kunskap emot."* [38])

*"Hören icke mig* (Maxim.), *utan Christum."* [39])

*"Krig och uppror skola varda."* [40])

*"Efter mig* (Maxim.) *kommer ingen prophetissa mer, utan slutet på allt."* [41])

---

[34]) Ibid.: *ἐγὼ Κύριος ὁ Θεος ὁ παντοκράτωρ ὁ καταγινόμενος ἐν ἀνθρώπῳ.*

[35]) Euseb., Hist. eccl. V: 16: *Ῥῆμα εἰμὶ καὶ πνεῦμα καὶ δυναμις,*

[36]) Epiph., l. c.cap. 4.: "*ἐφίπταμαι καὶ πλήσσω καὶ γρηγορῶ καὶ ἐξιστᾶ Κύριος καρδίας.*"

[37]) Ibid.: *ἰδὲ ἄνδρωπος ὡσεὶ λύρα, κἀγὼ ἵπταμαι ὡσεὶ πλῆκτρον. ὁ ἄνθρωπος κοιμᾶται κἀγω γρηγορῶ. ἰδὲ Κύριος ἐστιν ὁ εκστάνων καρδίας ἀνθρώπων καὶ διδὲς καρδίας ἀνθρώποις.*

[38]) Ibid. cap. 13.: *ἀπέστειλε με κύριος, τὲτε τὲ πόνε καὶ τῆς ἐπαγγελίας καὶ τῆς συνθήκης αἱρετιστὴν, μηνυτὴν, ἑρμηνευτὴν, ἠναγκασμένον, θέλοντα καὶ μὴ θέλοντα μαθεῖν γνῶσιν Θεὲ.*

[39]) Ibid. cap. 12.: *ἐμὲ μὴ ἀκέσατε, ἀλλὰ Χριστὲ ἀκέσατε.*

[40]) Euseb., Hist. eccl.: "bella quam plurima imminere" prædixit (Maximilla). Jf. härmed det sedermera i berättelsen på detta ställe upp tagna alternativet: "vel privatim vel publice", med afseende på ursprunget till dessa bella quam plurima.

[41]) Epiph. l. c. cap. 2.: *μετ' εμὲ προφῆτις ἐκ έσται, ἀλλὰ συντέλεια.*

*I en qvinnas gestalt och klädd i glänsande stola, kom Christus till mig* (Priscilla.) *och uppenbarade för mig, sedan han ingifvit mig visheten, att detta rum* (Pepuza) *är heligt och att Jerusalem här nedstiger från himmelen."* [42])

*"Huru uttrycka den öfvermenskliga saligheten! den rättfärdige skall hundrafalt öfverglänsa solen, och de ringa bland eder skola i saligheten lysa hundrafalt mer än månan."* [43]) Mont.

Från den montanistiska församlingens första dagar torde dessa prophetior innehålla de enda oss ännu återstående qvarlefvorna af den lära, som haft något egentligt rotfäste i den montaniska församlingens religiösa lif. Genom att till särskild granskning upptaga de lärobegrepp, hvart för sig, hvilka i dessa prophetior äro mer eller mindre bestämdt uttryckta, kan man leda sig till ett omdöme öfver denna församlings ursprungliga gestalt i det hela.

2. Både äldre och sednare kyrkohistoriker hafva förelagt sig den frågan, huruvida denna församling borde anses heretisk, eller icke. Men till och med en Epiphanius, som för öfrigt visst icke dömmer mildt om sekten, finner sig likväl nödsakad medgifva att den, hvad läran beträffar, i allt väsendtligt befunnit sig i öfverensstämmelse med kyrkans tro [44]). Och vi kunna redan häraf sluta, att montanisterna, liksom Montanus

---

[42]) Ibid. XLIX. cap. 1.: *ἐν ἰδέα γυναικὸς ἐσχηματισμένος ἐν στολῇ λαμπρᾷ ἦλδε προς μὲ Χριστὸς καὶ ἐνέβαλεν ἐν ἐμοὶ τὴν σοφίαν, καὶ ἀπεκάλυψε μοὶ, τουτονὶ τον τόπον ἐἶναι ἅγιον, καὶ ὧδε τὴν Ιερȣσαλὴμ ἐκ τȣ̃ ȣ̉ρανȣ̃ κατιέναι.*

[43]) Ibid. XLVIII. cap. 10: *τὶ λέγεις τον ὑπὲρ ἄνθρωπον σωζόμενον; λάμψει γὰρ ὁ δίκαιος ὑπὲρ τον ἥλιον ἑκατονταπλασίονα, ὑι δὲ μικροὶ ἐν ὑμῖν σωζόμενοι λάμψȣσιν ἑκατονταπλασίονα ὑπερ τῆν σελήνην.*

[44]) Ibid. cap. 1: *Δέχονται καὶ ἀυτοὶ πάσαν γραφὴν, παλαιὰν καὶ νέαν Διαθὴκην. . . . Περὶ τȣ̀ Πατρὸς καὶ Υἱȣ̃ καὶ ἁγὶȣ Πνεύματος ὁμοίως φρονȣ̃σι τῆ ἁγία καθολικῇ ἐκκλεησία.*

sjelf, alltjemnt vidhållit den yttre bekännelsens likformighet med kyrkan, hvarföre vi icke i vanlig mening kunna benämna dem hæretiska. Men om än denna conformitet hade en stor betydelse för montanismens framtid, då det yttre sambandet med kyrkan skulle omsätta sig uti ett inre; så hör det likväl just till characteren af den ursprungliga montanismen, att den christliga trons innehåll för det närvarande endast såtillvida tillerkändes någon vigt, som det kunde blifva fattadt såsom en högre förklaring blott af den phrygiska naturreligionens myther. Detta gifver oss claven till uppfattningen af de religiösa föreställningar, hvilka i de montanska prophetiorna erbjuda sig till vår granskning.

Hvad som redan vid en flyktig genomläsning af de ifrågavarande prophetiorna måste väcka uppmärksamhet, är det sätt, hvarpå propheterna beskrifva sitt förhållande till den gudomliga anden under det ekstatiska tillståndet. Allt sjelfmedvetande, all frihet är, säga de, derunder hos dem rent af undertryckt. Menniskoanden förlorar i detta förhållande hvarje skymt af sjelfverksamt lif, af bibehållen sjelfständighet gent emot den öfvermakt, under hvars inflytelse den står. Den är det rent passiva verktyget i denna makts händer, en lyra, hvars strängar sättas i rörelse af en helt och hållet yttre kraft. Å andra sidan kunde, under förutsättningen af den menskliga subjectivitetens undertryckande till denna grad, det gudomliga icke framträda för medvetandet i någon annan, än den oändliga, men alltid mer eller mindre blinda, maktens form. Der menniskan i sitt gudsförhållande icke fattar sig sjelf på ett personligt sätt, der kan den Gud, till hvilken hon vänder sig, icke heller uppenbara sig för henne såsom person. Och oaktadt det fördelaktiga vitsord, som, enligt hvad vi sett, häfdatecknare tilldelat montanisterna såsom rättrogna bekännre af en Treenig Gud; så är likväl häraf klart, att den tro, som verkligen lefde i desse bekännares hjertan, icke haft något annat föremål, än

blott den obestämda och opersonliga gudomligheten, hvilken icke väsendtligen skiljde sig från en hedniskt fattad naturmakt. "Den allsvåldige" är derföre också det enda epithet, som Montanus och hans prophetissor kunnat på allvar tillägga den genom dem talande anden.

Det anthropologiska momentet i denna uppfattning af gudsförhållandet, eller föreställningen om menniskans fullständiga sjelflöshet gent emot det gudomliga, hade just i det ekstatiska tillståndet sitt närmast motsvarande verkliga uttryck. Då det menskliga jaget fattade sig sjelft såsom i detta förhållande intigt, så gick dess bemödande derpå ut, att ur medvetandet utplåna allt ändligt innehåll och tillbakatvinga all egen viljebestämning. Denna afsigt kunde likväl icke fullständigt genomföras, eftersom den stod i strid med det menskliga medvetandets eget innersta väsende. De våldsamma försök, hvilka gjordes i sådan rigtning, framkallade derföre nödvändigt en häftig inre reaction, ett slags krampaktig ryckning i hvarje själens nerv. Och detta var det ekstatiska tillståndets första stadium. Härpå synas de montanska uttrycken: *uppskakas, väckas,* egentligen hafva afseende. Uppgifter saknas icke heller, hvilka bevittna, hurusom en dylik själsförfattning hos de montanska propheterna och prophetissorna gifvit sig tillkänna genom de vanvettigaste åthörder och ett uppförande, som fullt rättfärdigade den benämning, man gaf åt sjelfva tillståndet, när man kallade det raseri, furor divinus, *μανία*. Likheten häremellan och Cybelespresternas orgiastiska yra vid de uppträden, hvarom vi förut talat, var nemligen omisskännelig. Prophetian framkom likväl först i det ekstatiska tillståndets andra stadium, liksom inom Cybelescultеn den egentliga mantiska förmågan först ernåddes under det vanmaktstillstånd, som efterföljde öfverspända ansträngningar. I detta stadium inträdde ett slags tillkonstlad harmoni i prophetens själ. Den process, i hvilken subjectet sökt allt mer befria sig

ifrån de band, hvilka fasthöllo detsamma inom den närvarande verklighetens gränser, var fullbordad; det hade nu funnit hvila genom att vara försatt helt och hållet utom sig sjelft. Hade här något djupare andligt interesse utgjort den subjektiva förutsättningen, hade ett sådant interesse utöfvat en bestämmande inflytelse på den ekstatiska visionen; så skulle man kunnat tänka sig inträdandet af ett intuitivt tillstånd, sådant det förekommer hos mystikerna. Men till följe af den hedniska grund, ur hvilken ekstasen uppkommit, kunde interesset här icke närmast vara det, att lösgöra sig från naturmakten öfverhufvud, utan endast att blifva fri från *denna* natur, d. v. s. den menskliga. I stället för att höja menniskan till en renare åskådning af det andliga, kunde ett sådant interesse endast neddraga henne inom en spher, hvarest hon befann sig på ståndpunkten af djurets drömlika intelligens [45]). Man har derföre med skäl ansett sig kunna jemföra dessa visionärer med somnambuler. "Menniskan sofver", säger Montanus, och endast Gud, d. ä. visionens object, är vakande. Det förtjenar likväl härvid anmärkas, att det för de montanska propheterna visar sig hafva varit alldeles likgiltigt, huruvida visionen egt rum under det ekstatiska vanmaktstillståndet, eller under den naturliga sömnen. Den näst sista bland de här ofvan anförda prophetiorna har, såsom det berättas, blifvit meddelad pro-

---

[45]) Hos Euseb., V. cap. 16., betecknas det hörbara uttryck, som visionärerna förmådde gifva åt sina syner, genom benämningen *-ολ3ξ φωνίαι γλῶσσαι*. Men om än denna glossolali företedde någon yttre likhet med den i Apostlagerningarna och 1 Corinthierbrefvet omtalade, så torde likväl hela det sammanhang, hvari vi här sökt framställa den urmontanistiska ekstasen, tillräckligt angifva den väsendtliga inre åtskillnaden. Vi behöfva blott, under erinran om detta sammanhang, göra oss ett par frågor: kunde den montanistiska visionären uppbygga sig *sjelf* genom sitt tal? kunde han uppenbara ett *frälsningssökande* hjertas hemligheter? (1 Cor. 14.)

phetissan Priscilla under sömnen, utan att den ringaste antydning tillkännagifver, det man vid denna omständighet fästat något afseende till förringande af prophetians värde.

Så blef, till följd af ett tänkesätt, som satte menniskan i ett rent opersonligt förhållande till det gudomliga, ekstasen den enda motsvariga form, under hvilken man ansåg sig kunna blifva mottaglig för gudomlig meddelelse. Men en annan följd, hvilken härtill bildar den ytterligaste motsats och derföre vid första påseende kan förefalla orimlig, härledde sig likväl från samma förutsättning. Det kan nemligen vid en opartisk granskning icke gerna nekas, att ju någon sanning legat till grund för den, i orden åtminstone, särdeles hårda beskyllning, som blifvit framkastad emot Montanus: att han någon gång satt sig sjelf i Guds stad och föregifvit sig vara en Gud. Samma subjekt, som i ena ögonblicket gifvit sig rent af förloradt och såsom ett alldeles osjelfständigt verktyg öfverlemnat sig åt en blind öfvermakt, skulle således i ett annat ögonblick hafva lemnat rum åt den genom sin fräcka djerfhet öfverraskande inbillningen, att sjelf vara just denna makt? Det kan synas sjelfmotsägande. Men ingenting är väl ändock på det religionspsychologiska området vanligare, än just så beskaffade språng från en ytterlighet till en annan och motsatt. Och hvad beträffar det här ifrågavarande, så torde detsamma icke heller vara alldeles oförklarligt. Ty då propheten under ekstasen fattade sig såsom rent af sjelflös, så var med detsamma tydligtvis allt medvetande upphäfdt af en åtskillnad mellan visionären och hans föremål. Det var hans lust, att få försvinna i detta sednare. Men då det sålunda utom sig försatta menskliga jaget återvände till sig sjelft med minnet af hvad det hört och sett; så var det lika tydligt, att en förväxling af de abstrakt åtskilda dubbelformer, under hvilka jaget i det visionära tillståndet existerat, lätt skulle kunna återtaga sig. Det var då i ena ögonblicket det intiga, som genom en våldsam askes

sträfvade att lösgöra sig från sig sjelft; i andra ögonblicket var det ett med den numera försvunna visionens föremål. Och i detta sednare fallet var det onekligen också blott sig sjelft, som det hört och sett. Det torde derföre vara något helt annat, än en blott hyperbol, vanlig i den prophetiska stilen, när vi höra Montanus förklara: "jag kom, icke som en engel, icke som ett sändebud, utan såsom Gud Fader." [46])

3. Härtill sluter sig närmast en föreställning, om hvilken det torde vara omöjligt att afgöra, huruvida den med mera skäl är att hänföra till de anthropologiska, eller theologiska elementerna inom den ursprungliga montanismen. Det kan nemligen icke gerna undgå iakttagelsen, hurusom vid sidan af denna allsmäktige ande, i hvars namn propheterna tala, ett annat obestämdt föremål — om gudomligt eller menskligt, kan icke med säkerhet urskiljas — insmugit sig inom kretsen af den prophetiska åskådningen. Omedelbart efter det Montanus framträdt i den gudomlige andens namn och förkunnat: "si, jag sväfvar öfver menniskohjertat såsom ett plectrum öfver lyrans strängar", hör man honom i förändrad ton tillägga: "det är *Herren,* som sätter hjertan i ekstas." Och hvilken är denne Herre? Vid tanken derpå, att maktens attribut i sjelfva verket var det enda, som på Montani ståndpunkt tillerkändes gudomligheten, kunde man väl känna sig frestad till det antagandet, att under detta

---

[46]) Cyrill. Hieros. Catech. XVI, 8. 247: *Μοντανὸς ἐτόλμησε ἑαυτὸν λέγειν εἶναι τὸ ἅγιον πνεῦμα.* Schwegl., d. Mont. 174, förklarar, att denna beskyllning innefattar "ein offenbares Missverständniss," och sluter sig till Mosheims uppfattning: att Montanus icke ansett sig vara Parakleten i egen person, utan blott velat inför sina åhörare åberopa Parakletens auctoritet för de prophetior, han förkunnade. Hvad vi här vågat anföra i denna fråga, har till syfte att å ena sidan ådagalägga, det missförståndet hos kyrkans äldste historieskrifvare icke behöft vara så särdeles stort, om ens något, och å andra sidan att visa, det den Mosheimska tolkningens egentliga ändamål, att mildra det hårda i beskyllningen, detta medgifvande oaktadt kan vinnas.

herrenamn vore att förstå ingenting annat, än samma subject, endast uttryckt i tredje personens form, om förut talat i den första personens och kallat sig jag. Det skulle då här återigen blott vara samma allsmäktige ande, hvarom vore fråga. Och den anmärkta uttryckets förändring kunde, såsom för innehållet likgiltig, måhända ännu lemna något tänkvärdt ämne åt en undersökning öfver den prophetiska licensen i framställningssätt och tankegång, men hade för vårt ämne förlorat all betydelse. Förhållandet måste ock tvifvelsutan vara ett annat. Samma vändning i uttrycket förekommer icke en, utan tvenne gånger, hvilket icke vill säga litet inom den ytterst knappa vidd, som de montanska prophetiorna tillsammanställda upptaga. Och den förekommer dessutom under alldeles enahanda betingelser af såväl de föregående, som de efterföljande religiösa föreställningarne. Det bör således kunna tagas för afgjordt, isynnerhet som montanismens framtida utveckling gifver ett ytterligare stöd deråt, att här verkligen syftas på någon annan, eller något annat, än den ena andliga öfvermakten sjelf. Men är detta satt utom tvifvel, eller har det åtminstone visat sig vara högst sannolikt; så har tydligtvis med detsamma vår fråga blifvit förändrad till den, hvilken *annan* Herre då kan vara menad i de montanska prophetiorna? Och när vi härpå söka ett svar, så torde knappast någon annan ledtråd erbjuda sig att föra oss ut ur de tomma gissningarnes labyrinth, än den vink, som är oss gifven genom den af gudamodren älskade menniskosonen Atys' bekanta rôle i den phrygiska Cybelesmythen.

Med ledning af denna vink, synes oss förhållandet med den montanska prophetians Herre gestalta sig på följande sätt.

Solljusets gudomlighet hade inom den johanneiska idèkretsen funnit en, för den motanistiska urförsamlingen tillgänglig, motsvarighet i det eviga Logos. Atys hade funnit sin i den lidande Christus. Men Atys, såsom en mythisk personification, var sjelf ett väsen, som sväfvade emellan

betydelsen att vara menniska och Gud, ehuru denna upphöjelse öfver en blott empiriskt mensklig personlighet icke ville säga synnerligen mycket, der det gudomliga fattades på ett så crasst sinnligt sätt, som fallet var hos de phrygiska Cybelesdyrkarne. Och då nu den nya lärans Christus i den religiösa föreställningen skulle intaga dennes plats; så låg det i sakens natur, att han med detsamma måste i det väsendtliga ärfva samma betydelse. Oss synes det likväl, som hade ombytet icke behöft innebära en blott namnförändring. I och med aningen om tillvaron af en ljusregion *ofvan* detta solsystem ("hundrafalt högre, än solen," säger Mont.) kunde icke gerna föreställningen om den menskliga varelse, som med denna högre region stått i en förtroligare förbindelse, annat än i någon mån antaga en förandligad skepelse. Den kraft, hvarmed Christus, eller den i prophetian nämnde Herren, tycktes försätta hjertan i ekstas, var derföre säkerligen äfven något annat, än den, som kunde belöpa sig på en Atys' minne. Öfverhufvud måste, om vi icke mycket bedraga oss, uppfattningen af den här ifrågavarande mythiska personlighetens närvaro hafva betydligt förändrats. I stället för en närvaro i minnet blott, torde den förbindelse, hvari man förmente sig stå med denna personlighet, hafva förvandlat sig till en magisk, d. v. s. en omedelbar, fastän endast genom yttre inverkningar i själen förnummen. Då Cybeles prester genom gisslingar och hvarjehanda yttringar af en vild förtviflan sökte ådagalägga sitt deltagande i Atys' sorg, så kunde ännu icke blifva fråga om något annat samband mellan de lefvande och den bortgångne, än den blotta erinringens. Den Herre återigen, som förmådde väcka upp och gifva hjertan, för hvilka anden kunde uppenbara sig, måste tänkas verksam med en omedelbart närvarande kraft — en föreställning, hvartill de christnas sacramentsritus dessutom kunnat gifva en särskild yttre anledning.

Härmed tro vi oss ock hafva funnit den punkt inom det

ursprungligt montanistiska lärosystemet — såvida man annars med detta namn bör hedra några säkerligen mycket torftiga och orediga religiösa föreställningar i en obildad menniskomassas hufvuden, — från hvilken en verklig öfvergång till christendomen med största sannolikhet låter tänka sig. Kunde den mythiska representanten af menskligt lidande en gång blifva fattad såsom sann Gud tillika, och kunde förbindelsen mellan honom och de öfriga menniskorna med detsamma gestalta sig till en personlig, i stället för en blott magisk; så vore i sjelfva verket denna öfvergång gjord. Men här anmärka vi detta endast i förbigående och för att framdeles kunna derpå åberopa oss.

De spår till en englalära, som röja sig i de montanska prophetiorna, göra härnäst anspråk på uppmärksamhet. Montanus uttrycker en bestämd åtskillnad emellan den genom honom talande anden och en "engel", äfvensom å andra sidan mellan en engel och ett vanligt menskligt "sändebud". Möjligt är, att man här kunde hafva anledning att tänka på ett slags revenants, de saligen dödas andar, eller dylikt; och i sådant fall skulle montanisternas Herre icke hafva framställt sig för deras phantasi såsom ensam, utan omgifven af andeväsenden med en bestämdt mensklig gestalt. Men det torde icke låta sig göra, att komma till en säker slutsats i fråga om denna föreställnings närmare innehåll. Angelologien erhåller också inom den utveckling, som Montani lära framdeles skulle ernå, en underordnad vigt, och den har nästan blifvit med fullkomlig tystnad förbigången af Tertullianus, hvars skrifter för öfrigt erbjuda det enda fullständigare uttrycket af denna utbildning. Den kan derföre förmodligen här föras till samma class, som de öfriga christliga föreställningar, hvilka inom den ursprungliga montanistförsamlingen saknat all verklig betydelse.

Med de elementer af cult och kyrklig ordning, som förefunnits inom denna församling, förhåller det sig deremot icke all-

deles på samma sätt. De äro visserligen få, men af större framtida vigt. Inom culten intog naturligtvis den ekstatiska prophetian, hvars character vi här ofvan sökt angifva, främsta rummet. Dessutom har säkerligen äfven ett slags nattvard blifvit införd, men troligtvis redan nu firad på det sätt, som med tiden ådrog montanisterna öknamnet artotyriter, emedan de, någon gång åtminstone, såsom elementer begagnade sig af bröd och ost. På en annan symbolisk handling vid nattvardsbegåendet häntyder en hos alla de äldste heresiologerna förekommande, fastän med en viss osäkerhet anförda uppgiften, att montanisterna vid dylika tillfällen öfver hela kroppen genomstungit ett spädt gossebarn med nålar och offrat hans blod — en uppgift, som tydligtvis icke kan tagas efter orden, utan endast torde afse någon cerimoni, som blifvit bibehållen från Cybelesculten. Det är nemligen bekant, att vid Cybelespresternas högtidliga tillställningar ett slags fantom, föreställande Atys stympade gestalt, blifvit kringburet. Hvad vi ofvan erinrat om den förbindelse, hvari Atysmythen sattes med läran om Christi jordiska lif, gifver anledning till en sådan förmodan [47]). Vi anföra detta såsom ett characteristiskt drag af den montanistiska urförsamlingens cultväsen, emedan dess hedniska ursprung är i ögonen fallande. För öfrigt känner man icke beståndsdelarne af deras gudstjenst. Men vi känna redan af det föregående, att äfven qvinnor fingo i gudstjensterna uppträda såsom propheter, ehuru prophetvärdigheten var den högsta inom församlingen. Och då Epiphanius omnämner qvinliga icke blott biskopar, men dem underordnade presbyterer med flera ännu lägre grader af kyrkliga functionärer [48]); så har denna anmärkning icke blott betydelse derigenom, att den bevittnar tillvaron af en kyrklig ordning, som stod lika

---

[47]) Se SCHWEGLER, l. c. 252.

[48]) Epiph., hæres. XLIX: 2.

mycket i strid med den apostoliska praxis, som den anslöt sig till hvad som förefanns inom de hedniska culterna, utan gifver äfven en vink om den montanistiska författningens möjliga historiska vigt såsom ett steg hän emot den organisation, som de clerikaliska värdigheterna erhålla inom den katholska kyrkan. I detta sednare hänseendet förtjenar särskilt äfven nämnas, att montanistförsamlingens presterskap efter allt utseende åtnjutit ett mera regleradt och mycket rikligare underhåll, än den allmänna kyrkans embetsmän — säkerligen en följd af den från det öfriga folket mera afskilda ställning, hvarpå det slags helighetsaristokratism, som fanns hos detta presterskap, gjorde anspråk [49].

4. Men det sätt, hvarpå menniskan fattar sig i förhållande till det gudomliga, måste alltid följdriktigt i mer eller mindre mån äfven uppenbara sig i uppfattningen af hennes förhållande såväl till sin egen natur, som till verlden. Den dualistiska grundåskådning, som vi hos den ursprungligt montanistiska församlingen sett framträda i så skarpa drag, när det var fråga om det ekstatiska tillståndet och det visionära subjektets förhållande till sitt object, måste derföre ock göra sig gällande på det sedliga lifvets område. Det ekstatiska tillståndet hade sjelft till sin förutsättning en inre asketisk process, ett bemödande att steg för steg lösrycka själ och sinne från allt kroppsligt beroende, allt sammanhang med det närvarande verkliga lifvet. Och detta, att så var, kunna vi nu betrakta såsom en antydning om, på hvad väg det dualistiska principet här trängt in och utöfvat en bestämmande inflytelse äfven inom andra områden, än den egentliga cultens, och tillika såsom en hänvisning till den synpunkt, ur hvilken detta princips eröfringar derinom äro att

---

[49]) Euseb. V: 18. Walch, l. c. 638. Ty detta synes vara egentliga meningen med den beskyllning för penninggirighet, som Euseb. på det här anf. st. rigtar emot Mont.

uppfatta. Men då vi nu gå att taga dessa något närmare i sigte, så torde ett och annat, i en alltför hög uppskattning af den ursprungliga montanismen grundadt, missförstånd, hvartill vi isynnerhet anse Tübingerskolan hafva gjort sig skyldig, rättfärdiga den upprepade erinran, att vi icke hafva en utbildad religionsgestalt för ögonen, hvarken hvad lära eller lif beträffar. Vi hafva det således här lika litet, som när det var fråga om de mera omedelbart religiösa föreställningarne. Det är, i enlighet härmed, till de första och enklaste begynnelserna af den angifna religiöst ethiska ståndpunktens genomförande i lifvet, som vår betraktelse måste inskränka sig. Och då vi nämna askes, coelibat, verldsförakt, så hafva vi med detsamma antydt de gränser, inom hvilka allt hvad vi här hafva att iakttaga befinner sig.

Hvad först beträffar askesen, hvars character måste bero på den rådande föreställningen om menniskans förhållande till den sinnligt kroppsliga delen af hennes varelse; så skulle denna tydligtvis inom den montanistiska urförsamlingen komma att utmärka sig genom en hög grad af stränghet. Vi finna alltså här för första gången inom den christna kyrkans historia fastor ålagda genom lag [50]). Väl hade inom de särskilda ebionitiska rigtningarne samma asketiska moment med mer eller mindre noggrannhet blifvit, i enlighet med den mosaiska lagens föreskrifter eller österländsk sed, både iakttaget och påyrkadt; men inom ingen hade man, så vidt oss är bekant, funnit sig uppfordrad att derom utfärda nya stadganden. Emellertid kunde man vilja i denna omständighet finna ett stöd för den meningen, att montanismen, då den häri framställde i sin största ytterlighet en inom flera christna religionspartier förhandenvarande ensidighet, såtillvida också stått till dessa i ett genetiskt

[50]) Euseb. V: 18. Apollonius yttrar här: Hic (Mont.) est, qui jejuniorum leges primus imposuit.

förhållande. Men vi sluta oss i afseende på denna fråga till den Neanderska åsigten, att montanismen endast af sig sjelf och ovilkorligt sträfvat de ebionitiska rigtningarne till mötes [51]). Det är sant, att man icke med visshet känner, i hvad mån fastandet ingått i den phrygiska Cybelesculten. Att det tillhört densamma, kan dock, såsom härförut är visadt, tagas för afgjordt. Men äfven om detta asketiska moment hittills skulle, genom mildrande inflytelser från vestern, hafva fört ett svagare lif; så ligger det likväl i sakens natur, att det nu skulle taga ny fart [52]) och skärpas till det yttersta, då en på dualistisk grund hvilande religion dels befann sig i öfvergången till en högre gestaltning, dels helt nyligen fullbordat denna öfvergång. Af de enskilda föreskrifter, som Montani fastestadga innehållit, är ingen närmare känd. Man har blott starka anledningar till det antagandet, att ett särdeles strängt fastande under påskberedelsen (pascha-paraskeuen), att halffastedagar för den öfriga delen af året (dies stationum), och att i allmänhet afhållsamhet från njutningen af kött och vin utgjort föremålen för de vigtigaste lagbestämmelserna. Påskan hade nemligen nu trädt i stället för den gamla phrygiska æquinoctial-festen. Det till hat gränsande föraktet mot sin egen lägre natur hade från äldsta tider hos phrygerna alstrat en vedervilja för allt, som genom sin tillvaro aflade ett vittnesbörd om det djuriska lifvets kraft, eller som ansågs kunna stegra dess verksamhet. Och den mera i detalj gående utbildning af fasteväsendet, som i ett sednare stadium af montanismen bevisligen egt rum [53]), visar alltjemt tillbaka på dessa hufvudpunkter. Men att våga några

---

[51]) Kirchengesch. 2. Bd. 890. följ.

[52]) Epiph., hæres. XLVIII: 8.: *απέχεσθαι βρωμάτων παραγγὲλλȣσιν ȣ̓χ ἕνεκεν πολιτέιας προτρεπόμενοι, ȣ̓χ ἕνεκεν αρετῆς μείζονος, καὶ βραβείων καὶ στεφανών, ἀλλὰ βδελυκτὰ τὰ ὑπό τȣ Κυρίȣ γεγενημενα ἡγȣ́μενοι.*

[53]) Tert. de jejuniis.

ytterligare conjecturer i detta afseende, torde vara mindre lämpligt.

Den asketiska ståndpunktens inflytelse på sammanlefnaden röjer sig närmast genom den vigt, som den ursprungliga montanismen tillerkänt coelibatet [54]). Könsåtskillnaden, såsom uttryckande en i naturlifvet grundad förutsättning för ett jordiskt samfundslif, hade, liksom njutningen af djurrikets producter, från fordom inneburit något för phrygernas religiösa känsla oheligt och vidrigt, hvarpå vi kunde anföra de härförut omnämnde invigningscerimonierna till det cybeleiska prestembetet såsom ett bevis. Härtill kom, att Montanus ofördröjligen väntade inträdet af det tusenåriga himmelriket på jorden, der hvarken skulle finnas man eller qvinna, utan de skulle varda såsom Guds englar. Och coelibatet måste ur sådan synpunkt visa sig som ett kraftigt steg att rycka detta himmelrike till sig, som en förtjenst, åt hvilken de högsta platserna derinom icke gerna borde kunna förvägras. Montanus har derföre inom sin församling — detta är det enda, vi härom kunna säga med någon visshet — ifrigt påyrkat coelibatet, framför allt fordrat det af presterna, och för öfrigt bemödat sig att tillbakatvinga alla slags förbindelser könen emellan inom de möjligast trånga gränser [55]). Men att, å andra sidan, naturen tagit hämnd för sin kränkning genom utsväfningar i motsatt rigtning, är en anmärkning, som vi icke våga frånkänna all sanningshalt. Må vara, att beskyllningen i den grofva form [56]), hvari den förekommer

---

[54]) Gieseler, Kirchengesch. 1. B. 164.

[55]) Epiph., hæres. XLVIII: 8, om Montanus och hans prophetissor: τȣ̃ γαμεῖν κωλύȣσιν. Jemf. Euseb., hist. eccl. V: 18., om Maximilla och Priscilla: ex quo spiritu repletæ sunt, viros suos reliquisse. Neander, Kirchengesch. 2 Bd. 299.

[56]) Se Schwegler, l. c. 247: angående benämningen μοιχαλίδες. Jemf. Euseb. V: 18.: prophetissa stibiis tingitur? ruboribus fucatur? ornamentis delectatur?

hos de äldsta kyrkohistorikerna, till någon del härledt sig ifrån ett mindre grannlaga polemiskt interesse. Vi skulle till och med icke hafva mycket emot att, såsom man föreslagit, fatta densamma såsom rent af blott parabolisk. Den skulle då, såsom på ett slående sätt uttryckande den föreställning om den ursprungliga montanismen, som bildat sig i samtidens kyrkliga medvetande, endast lemna ett nytt stöd åt vår uppfattning af samma religionsgestalt, då vi anse den såsom ännu i grunden hednisk. Men både inom den phrygiska naturreligionen och montanismen i dess sednare stadium [57]), således både före och efter den här ifrågavarande ståndpunkten i sedligt afseende, låta motsvarande företeelser uppvisa sig, i det nemligen den asketiska heligheten omedelbart slagit öfver i ett slafveri under sinnligheten. Vi se, under sådana förhållanden, intet skäl till att från alla misstankar i detta afseende fritaga den montanistiska urförsamlingen [58]).

Den åsigt, som vände sig fiendtligt emot de naturliga förutsättningarne för allt samhällslif, var redan ett fullständigt verldsförakt inneslutet. Der familjlifvet till sin natursida blifver misskändt, kunna icke heller de högre samfundsformerna, såvida de hvila på familjen och i sin jordiska skickelse alltjemt förutsätta ett naturligt underlag [59]), erhålla ett rättmätigt er-

---

[57]) AUGUSTIN., l. c.

[58]) Att såsom Arnold, Kirchen- und Kezerhist. Th. 1. B. II. c. 4. §. 48 och följ., på förhand taga för afgjordt, att Montanus och hans församling bestått af sanna christna, och sedan på grund af denna förutsättning afvisa hvarje beskyllning för ett oheligt lefverne, innebär onekligen ett så okritiskt förfarande, att det sjelf icke behöfver någon kritik.

[59]) T. ex privategendom. Att montanistförsamlingen utmärkt sig genom förakt för besittningen af jordiska egodelar, är allmänt erkändt. Se t. ex. Neander l. c. 898. Sammanhålles denna uppgift med den beskyllning för girighet, som (Euseb. V: 18.) rigtas mot sektens föreståndarskor personligen; så kunde man häri ega någon anledning till den förmodan, att montanisterna försökt imitera det slags *communism*, som enligt Ap. G. egt rum inom den apostoliska urförsamlingen.

kännande. Den asketiska ståndpunkten ledde sålunda nu, såsom alltid i mer eller mindre mån, följdriktigt till ett förbiseende och underskattande af allt hvad vi bruka sammanfatta under benämningen humanitet och mensklig historia. Om konst, vetenskap och sedlighet, såvida man med den sistnämnda förstår något mera, än hvad som rymmes under begreppet askes, kunde således här alldeles icke blifva fråga. Hela det närvarande lifvet hade förlorat sin betydelse såväl för slägtet, som för den enskilde.

5. Ej under derföre, att martyriet visade sig som det enda i sanning eftersträfvansvärda målet för den enskilde, och att inbrytandet af det tusenåriga riket, som skulle bilda slutacten i mensklighetens historia, troddes vara nära för dörren [59]). Men utom denna inre grund för martyriets öfverskattande och chiliastiska förväntningar förefunnos äfven yttre. På närmare håll skådades verkningarna af förstöran de naturphenomener, och från fjerran länder spordes ryktet om en lika nöd. Uppeggade häraf och af den ifver, som en Alexander af Abonoteichos, Goëten [60]), hos dem förstått upptända, anställde mindre Asiens hedningar på kejsar Marci Aurelii tid, och således under montanismens första bildningsperiod, tumultuariska anfall emot de christna, med hvilka montanisterna fingo på samma gång dela förföljelsen, som namnet. Och då den romerska samfundsmakten [61]), representerad i statens embetsmän, vid samma tid visade sig göra gemensam sak med folkhoparne; så skulle måhända äfven för andra ögon, än de halfchristna phrygernas, verlden kunnat få ett ödsligt och förtvifladt utse-

---

[59]) Neander, l. c. 885.

[60]) Ibid. 1. Bd. 178.

[61]) Euseb. IV: 26. Occasione accepta *Imperialium* præceptorum, more prædonum, die noctuque grassantur etc.

ende [63]). Af dessa såväl inre, som yttre föranledningar alstrades inom den montanistiska församlingen ett grundligt förakt för hela det närvarande lifvet, och med detsamma de mest phantastika föreställningar om det tusenåriga rikets herrlighet. En af de ofvan anförda prophetiorna innehåller ett bevis härpå. Ett nytt Jerusalem, i prakt motsvarande den apokalyptiska skildringen af detsamma, bokstafligen fattad, skulle oförtöfvadt nedstiga från himmelen. Och från dess grundmur skulle samma ljuset brytande ädelstenar glänsa de troendes blickar till mötes, som förut prålat på Cybeles stola. Men i fråga om den plats på jorden, som skulle bevärdigas att bära denna himmelska herrlighet, röjer sig på ett naivt sätt föraktet för all naturskönhet, sammanparadt med en gammal nationalfördom. Montanus och hans prophetissor hade emottagit den utomordentliga uppenbarelsen, att Pepuza [64]) var utsedt till denna höga bestämmelse. Det låg nemligen utom dessa patrioters föreställning, att en slik ära kunde träffa någon plats, som låg utom den phrygiska folkstammens område, det äldsta land på jorden; ty derinom hade, påstod man, menniskoslägtets förste stamfader haft sitt paradis och den andres räddningsark först fått känning af land [65]). Men derjemte var Pepuza också försedt med de på all naturens fägring mest utblottade omgifningar, och erbjöd sålunda genom sin ödslighet en uttrycksfull

---

[63]) Hvad Neander l. c. 2 Bd. 884 i detta afseende yttrar om Montanus, har tydligtvis en vidsträcktare giltighet.

[64]) Epiph.: Hæres. XLVIII: 14.: *Τιμῶσι δέ ὁι τοιϐτοὶ καὶ τόπον τινὰ ἔρημον ἐν τῇ Φρυγία, Πεπϐζὰν ποτε καλϐμένην, καὶ φασιν ἐκείσε κατιέναι το ἄνω Ἰερϐσαλὴμ.* Jf Euseb., V. 18: *ὁ Πέπουζαν καὶ Τύμιον Ἱερουσαλὴμ ὀνομάσας (Μοντανος) τοὺς πανταχόθεν ἐκεῖ συναγαγεῖν ἐθέλων.*

[65]) Neander l. c.: "Manche Stellen der Pseudosibyllinen weisen auf Phrygien hin. Wenn dort der Berg Ararat nach Phrygien versetzt wird, so erkennen wir hier dieselbe Vorliebe der Phrygier für ihr Land, welches das älteste der Erde sein sollte, wie etc."

bild af det jordiska lifvets tomhet, och på samma gång den mest passande grund åt taflan af det nya Jerusalems skönhet. Hvad åter beträffar den salighet, som derinom väntade de troende, så framträder på ett lika egendomligt sätt i föreställningen härom den för hela Orienten gemensamma aristokratism, som framdeles skulle bland montanisterna gestalta sig till motsatsen emellan andliga (πνευματικοὶ) och köttsliga (ψυχικοὶ). Det nya Jerusalem skulle innesluta både sådana heliga som sjelfva blifvit begåfvade med prophetians höga ande (δίκαιοι), och sådana, som här i lifvet icke hunnit längre, än till en blind lydaktighet för prophetians föreskrifter (μικροὶ).

6. Uppfatta vi nu i en sammanträngd bild hufvuddragen af den religionsgestalt, hvars lära och sträfvan till inre organisk enhet vi här ofvan velat framställa; så är först och främst den grund, hvarpå denna gestalt framstår för betraktelsen, ett stycke hedendom, och gestalten sjelf är ännu följaktligen en namnproselyt och ingenting annat. Det är visserligen christendomens lära, som här bekännes, och det är åtskilligt af dess ritus, som blifvit antaget. En form har blifvit lånad från christendomen. Men den ande, som lefver och rör sig i formen, är ännu ochristen och i saknad af det rätta ögat för betydelsen af en sådan form. Den ser derföre i densamma icke något annat, än dels en myth af högre art, dels en utvidgning af det cerimoni-väsende, som redan förut tillhört en naturcult. Och så hade, enligt hvad vi sökt visa, christendomens lära om Gud blifvit fattad såsom en ny förklaring af Cybeles- och Atysmythen; dess fordran af bättring och tro betraktad såsom ett inbegrepp blott af asketiska föreskrifter; dess sedliga verdsåskådning nedsatt till en quietistisk verldsförnekelse; dess sacramenter på sin höjd ansedda som ett slags magiska konststycken; dess hopp inskränkt till en jordisk, om än i de mest glänsande bilder uppfattad, herrlighet. I betraktande häraf sy-

nes den jemförelse, som utgick ifrån eller åtminstone billigades af samtidens kyrkliga medvetande — vi mena den någongång uttryckta jemförelsen emellan Montanus och Simon Magus — icke vara alldeles att förkasta, eller anse såsom saknande all grund [66]. För båda var christendomen till sitt väsen ungefärligen detsamma, om vi också måste tillerkänna den förre en vida större grad af practiskt allvar vid genomförandet af sin uppfattning i verkligheten.

Men om hedendomen i dess montanistiska gestalt hade, under en så till vida lyckad förklädnad, vunnit inträde i christi kyrka och der gjorde ett orättmätigt anspråk på att fortfarande intaga ett rum; så kunde det likväl i längden icke blifva kyrkan, utan den förvägne främlingen sjelf, som fann sig bedragen genom förklädnaden. Fablen om Deianiras lifrock träffade här en motsvarighet: der fanns i den påtagna drägten en kraft, som efter hand trängde in genom märg och ben och slutligen bragte den derunder gömde hedningen om lifvet. Så visar sig sakens gång i det hela för våra ögon. Och vi vilja söka att rättfärdiga denna åsigt, der tillfälle erbjuder sig. Detta rättfärdigande kan likväl egentligen icke bestå i något annat, än det factiska uppvisandet deraf, att en religionsgestalt uppstått, som på samma gång befunnit sig på christendomens egen grund och botten, och som tillika förrådt en bestämd egendomlighet, till hvars förklarande man saknar all anledning att åberopa något annat inflytande, än christendomens eget å ena sidan och den phrygiska folkcharacterens och naturreligionens å den andra. M. a. o., om det låter visa sig att montanismen i den skickelse, hvari vi nu gå att redovisa för densamma, icke

---

[66]) Epiph. t. ex. begagnar uttrycket υἱὸν τȣ̃ Σιμῶνος. Det kan härvid äfven förtjena uppmärksamhet, huru berättelsen i Euseb. V: 16. om det förfarande, några biskopar i mindre Asien vidtagit med prophetissan Maximilla, då de anträffade henne i utöfningen af sin prophetiska verksamhet, lemnar en icke otvetydig parallel till berättelsen i Ap. G. 8.

på annat sätt skiljer sig ifrån sin ursprungliga gestalt, hvilken vi hittills betraktat, än såsom t. ex. de judaiserande christliga rigtningarna under de första seklerna skiljde sig ifrån ebionitismen; så våga vi anse vår uppfattning vederbörligen styrkt till sin rigtighet. Likasom vi i det föregående sett den phrygiska naturreligionen så mycket, som möjligt, närma sig till christendomen, utan att blifva christendom; så blifver det följaktligen nu, ur denna synpunkt, vår uppgift att söka visa, huru christendomen såsom montanism kommit den phrygiska naturreligionens character så nära, som möjligt, utan att den likväl kan nekas hafva varit christendom. Att den äfven i denna sin montanistiska gestalt verkligen var christendom, det skall visa sig vid den växelverkan, som kommer att ega rum mellan montanismen och de öfriga christna religionsgestalter, som förefunnos samtidigt i mindre Asien. Ty då den under en sådan växelverkan ådagalägger nog inre kraft att bibehålla sig i i sin egendomlighet; så synes detta ovedersägligen bevisa, att den dessförinnan måste hafva undergått en verklig omvändelse och derigenom blifvit med dessa öfriga jemnbördig. Vi komma således nu att betrakta montanismen i dess andra gestalt, hvilken dock i egentligare mening är den första christliga. Men då vi benämna den efter kyrkofadren Tertullianus, sker detta af skäl, för hvilka vi framdeles skola redogöra.

---

# II.

## Montanismen i dess sednare, Tertullianska gestalt.

### A. Christendomens ställning i mindre Asien vid montanismens framträdande på christlig grund.

Innan vi kunne fatta den betydelse, som montanismen, sedan den uppträdt på christendomens eget område, erhöll, då den för en tid blef herrskande icke blott inom större delen af mindre Asien, utan äfven inom den Afrikanska kyrkan; måste vi taga en öfversigt af de gestalter, som christendomen redan förut inom samma länder hade antagit, och med hvilka montanismen följaktligen genast vid sitt framträdande måste komma i ett växelförhållande. Men för detta ändamål blifver det också nödvändigt, att gå något tillbaka och söka redogöra för den ställning, som dessa gestalter i kraft af sitt historiska ursprung intogo i förhållande till hvarandra. Vi kasta sålunda först en blick på den paulinska och johanneiska christendomen, hvilka båda typer, såsom bekant är, voro de ursprungliga i mindre Asien.

1. Det var helt visst ingen tillfällighet, att vattnandet af christendomens späda plantering i mindre Asiens kustländer, mot slutet [1]) af det första och möjligen äfven i det första decenniet af det andra seklet, hade blifvit anförtrodt åt en Jo-

---

[1]) Lücke, Commentar ü. d. Ev. Joh., p. 38. Noten 3.

hannes. Bland de typer för en i oändlighet växlande mångfald af menskliga gestalter, som christendomen i kraft af sin universalitet redan inom apostlakretsen hade utpräglat, fanns ingen, som närmare anslöt sig till den i de inre delarne af mindre Asien herrskande folkcharacteren, än den johanneiska. Och sedan christendomen hos kuststädernas halft grekiska befolkning genom ap. Pauli verksamhet vunnit rotfäste och skjutit upp i en brodd, som förrådde denne andlige faders, hednaapostelns, mera för vesterns culturfolk afpassade skaplynne [2]), så var det just en Johannes, som behöfdes, för att genom inflytandet af sin egendomlighet föra christendomen närmare till den folkcharacter, hvilken tillhörde dessa inre delar af landet, och som vi kunna anse representerad i den phrygiska.

Den paulinska typen röjde i lära och lif en mera utbildad christligt practisk rigtning, i detta ords fullaste mening, än som kunde göra den egnad att här vinna ytterligare insteg. En lära, som med förkärlek sysselsatte sig med christendomens anthropologiska sanningar, och i hvilken sålunda begreppen: natur, synd, nåd, tro, helgelse och helig historia, voro de mest framhållna, kunde icke gerna tilltala sinnen, hvilka helst älskade att ända till solblindhet förlora sig i fantasier öfver en kosmologisk myth. Och en lifsrigtning, som gick ut på ingenting mindre, än en genomgripande, fastän med besinning företagen, ombildning af icke blott den enskilda personligheten, men af samfundet och verlden [3]), skulle tydligtvis sticka alltför tvärt af mot det likgiltighetens förakt för både natur och historia, som hos Phryger och angränsande hade sin grund icke blott i den låga culturståndpunkt, hvarpå de befunno sig, men äfven i den dualistiska lifsåskådning, som tillhörde orienten.

---

[2]) Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung d. christl. Kirche etc., Hamburg 1847, 2 Th. pt 614 och följ.

[3]) Neander, l. c. p. 795 och följ.

Med den johanneiska christendomen var deremot förhållandet i betydlig mån ett annat [4]). Den djupa innerlighet, som vid den menniskoblefne Gudens bröst funnit *sin* verld, kunde väl med glödande ifver omfatta ett sig erbjudande tillfälle att i det yttre lifvet verka för Christi rike och derifrån afvärja ett anfall [5]). Den kunde äfven, hängifvande sig åt kärlekens hopp, med samma värma taga den enskildes och verldens omgestaltning efter Christi bild liksom på hand. Men det måste likväl å andra sidan medgifvas, att den i det hela förhöll sig på ett jemförelsevis mera indifferent sätt till de olika historiska former, i hvilka den fann menniskolifvet utveckladt [6]). Om den ock genom den oemotståndliga dragningskraft, som characterer och företeelser af denna art utöfva, måste tillvinna sig hjertan; så låg det likväl i sakens natur, att dess hufvudsakliga styrka icke kunde röja sig i en uthållande, planmässigt utförd kamp mot de välordnade krafter, hvarmed den förchristliga culturen och samfundsanden vände sig fiendtligt mot christendomen. Det var icke dess sak att steg för steg i yttre verklighet genomföra den verldseröfring, hvilken den helst älskade att fatta och glädjas öfver såsom redan utförd i verldsförsonarens person och verk. Men med denna anmärkning föras vi ock öfver till den Johanneiska typens andra hufvudcharacter: den omedelbara, men genom sin lifsfullhet oändligt rika, åskådning af det gudomliga [7]), på grund af hvilken Johannes sjelf länge företrädesvis bland de nytestamentliga författarne uppburit benämningen af theologen. I enlighet med denna character var det framför allt sådana ting, som dem Christus

---

[4]) Lücke, Commentar ü. d. Evang. d. Johannes, Bonn 1840, Cap 1. §. 2. Leben und Character d. ap. Johannes.

[5]) Neander l. c. 610.

[6]) Neander, Kirchengesch. 1. Bd. 362.

[7]) Neander, Pflanzung u Leit. etc., 2. Bd. über den Ap. Johannes. p. 874 och följ.

i samtalet med Nicodemus hade kallat himmelska — och det i motsats till sådana jordiska, som t. ex. nyfödelsen —, omkring hvilka den johanneiska läran vände sig. Det var Gud, det menniskoblifna Logos, Anden; det var det eviga lifvet, ljuset, sanningen. Och det himmelska element, i hvilket alla dessa ideer rörde sig, det hette kärlek. Men fastän den johanneiska anden helst dröjde med sin blick vid de stora evighetssyner, som inom denna idékrets öppnade sig för den; så kunde samma kärlek likväl icke tillåta den, att alltjemt vända ögonen bort från den oro, som rörde upp tiden bakom densamma, från den strid, som var oskiljaktig från himmelrikets utveckling inom en syndig verld. Och apokalypsen är det på papperet fästade aftrycket af det panorama, hvari denna strid framställde sig för den johanneiska åskådningen. Tiden sjelf har blott här blifvit räknad efter scalan af tusen år såsom en dag och en dag såsom tusen år. Och historiens vigtigaste tilldragelser visa sig här endast såsom episoder till den konungslige försonarens successiva tillkommelser.

Den inflytelse, som en christendom af denna art borde utöfva på paulinismen [8]), var naturligen den, att i någon mån draga densamma tillbaka ur dess mera utåt rigtade sträfvan, återkalla den från dess arbete med omläggningen af de grundvalar, på hvilka den dåvarande verldens ordning hvilade (*στοιχέια τοῦ κόσμου*), för att den så mycket mera skulle kunna samla sig i det christliga sinnets och andaktens innerlighet; att genom införandet i en rikare åskådning af de himmelska tingen hålla densamma skadeslös för den i någon mån försakade glädjen öfver vunna segrar på det menskliga vetandets och bildningens områden. En sådan inflytelse egde ock onekligen rum. Kring Johannes hade uppstått en skola af grekiskt bildade lärjungar, och att dessas omedelbara verksamhet, så långt den

8) NEANDER l. c. II. Bd. 592. Jf. I. Bd. 512 och 326.

sträckte sig, skulle troget bevara lärarens anda, kan väl på förhand tagas för afgjordt. Ett historiskt intyg härpå lemnar oss dessutom Irenæus, då han t. ex. om den redan ålderstigne Polykarp berättar, huru denne för den krets af yngre christna, som brukade samlas kring honom, ända till och med de ringaste omständigheter troget återgaf hvad han hört och sett hos sin ungdomslärare, Herrens Apostel [9]). Och då med tiden ett så kalladt paulinskt parti i opposition till den johanneiska skolan visar sig hafva uppkommit i samma trakter, der denna skola verkade [10]); så är detta en företeelse, som bevisar den johanneiska inflytelsens makt och seger, emedan i annat fall en dylik reaktion skulle hafva varit alldeles betydelselös.

Med den förändrade rigtning, christendomen sålunda erhållit, borde den, såsom det synes, hafva funnit en lättad ingång hos de inre provinsernas Asiater. Dess nät var, i och med denna förändring, beredt att i sig upptaga ett folk med den egendomliga character, hvaraf vi här ofvan sökt framhålla några hufvuddrag. Och Papias, biskopen i Hierapolis och en af Johannis omedelbara lärjungar, om hvilken här ofvan något är nämndt, utgör genom arten af sin verksamhet, man må för öfrigt i denna verksamhet finna huru mycken brist som helst, ett bevis derpå att tillfället icke lemnades obegagnadt. Men vi veta också, att detta försök icke genast lyckades, utan lemnade rum åt den ursprungliga montanismens missförstånd. Till misslyckandet af detta och dylika samtidiga försök kunna vi likväl icke uppspåra mer än tvenne orsaker: dels förföljelserna, som hindrade från att med tillräcklig kraft fortsätta den påbörjade missionsverksamheten; dels förvecklingar, som inträffade inom christendomens egen inre historia, och hvilka icke

---

9) Irenæus. III: 3. Hic. (Polycarpus) docuit semper, quæ ab apostolis didicerat.

10) Neander, Pflantz. ü. Leit. etc., II. Bd. 620.

blott fördröjde den ifrågavarande fångsten åt Christi rike, men dessutom gjorde den, när tiden för dess upptagande var inne, till något annat och sämre, än hvad som hade kunnat väntas! Vi öfvergå nu till en kort redogörelse för dessa sistnämnda, sedan vi blott anmärkt, att den johanneiska traditionen, sådan den under växelverkan med paulinska elementer bildat sig, ännu vid montanismens framträdande i dess sednare gestalt och med anspråk på kyrkhistorisk betydelse måste hafva qvarstått såsom en frisk, om än af förvildade afarter nästan undanskymd stam på det fält, christendomen eröfrat i mindre Asien [11]). Ty att den sjelf skulle hafva låtit helt och hållet förvandla sig till en ebionitisk missväxt, medan johannislärjungar ännu i första, eller på sin höjd andra led ännu lefde och verkade, synes oss i det allranärmaste innebära ett lika orimligt påstående, som det skulle vara, i fall någon ville öppet yrka, att Johannes sjelf varit mera jude, än christen.

2. Redan under den apostoliska tidsåldern och vid sidan af de christliga typer, hvilka vi nu sökt characterisera, hade bland de i mindre Asien boende judar bildat sig ett ebionitiskt parti. Förmodligen hade detta parti sedermera vunnit mera både styrka och omfång i det allmänna tänkesättet, fastän någon yttre föreningspunkt för detsamma icke lärer kunna uppvisas. Det bör nemligen kunna antagas, att ebionitismen inom judalandet, hvilken mot slutet af första seklet grep starkt omkring sig, dels mera directe, dels öfver Syrien utöfvat ett betydligt inflytande på christendomens utveckling inom mindre Asien. Utan att, såsom Schwegler [12]), söka ursprunget till de ebionitiska elementer, som på det sistnämnda stället förefun-

---

[11]) IRENÆUS, III: 3.: Et testimonium *his* (quæ docuit Polycarpus) perhibent, quæ sunt in Asia ecclesiæ omnes, et qui usque adhuc *successerunt* Polycarpo.

[12]) Der Montanismus, 83.

nits, i den Corinthiska irrlära, hvilken Paulus i 1 Cor. 12. bestraffar, må det likväl således icke förefalla oss oväntadt, att montanismen, då den såsom en christlig gestalt framträdde på kyrkohistoriens egentliga område, der anträffade och trädde i växelverkan med ett vida utbredt ebionitiskt tänkesätt. Och hvilket var detta tänkesätt?

Vi hafva ofvan anmärkt, att ebionitismen hade framkommit vid christendomens försök att genomtränga och till likhet med sig förvandla judendomen. Och den hade framkommit på det sätt, att knappast mer än namnet af christendom hade blifvit lånadt, under det att ett judiskt tänkesätt i grunden fortfarit att vara det herrskande [13]). I öfverensstämmelse härmed var dess grundcharacter: en dualistisk uppfattning af Guds förhållande till verlden och christendomens nedsättning till betydelsen af att blott vara judendomens fullkomning och ingenting mer; evangeliet var för densamma en ny lag [14]), hvartill bergspredikans tydning af dekalogen lemnade claven; Christus stod högst bland propheterna och högst inom skapelsen öfverhufvud, men dock blott inom den, och var icke sann Gud; den gudomliga nådens tillegnelse var i det hela en fortsatt askes, och det sedliga lifvet en mer eller mindre sträng lagdydnad.

I motsatt rigtning med afseende på den historiska judendomen, men utgående ifrån samma dualistiska uppfattning af grundförhållandet mellan Gud och verld, hade gnosticismen vid samma tid utvecklat sig och inom mindre Asien, som af de äldsta heresiologerna i allmänhet betraktas såsom en samlings-

[13]) Epiph., hæres. XXX: 1. *Χριστιανὰν βȣλεται* (Ebion.) *ἔχειν τὴν προσαγορίαν. ȣ̓ γαρ δὴτουθεν τὴν τε πρᾶξιν καὶ τὴν γνώμην καὶ τὴν γνῶσιν.*

[14]) Irenæus, I: 26.: Solo eo, quod est secundum Matthæum, Euangelio utuntur (Ebionitæ), et apostolum recusant, apostatam eum legis dicentes.

plats för de mest olikartade sekter, vunnit icke ringa insteg. Syrien var de gnostiska systemernas egentliga fosterland. Men enligt Irenæi berättelse har, redan samtidigt med ap. Johannis verksamhet i mindre Asien, en representant af syrisk gnosticism, Cerinthus, äfven härstädes uppträdt [15]. Huruvida Apokalypsens Nikolaiter äro att här anföra, torde få lemnas oafgjordt [16]. Deremot känner man med bestämdhet, att Saturninus såsom gnostisk lärare under kejsar Hadriani tid framställt sitt system i Antiochia, äfvensom att de såkallade Enkratiterna, hvilka mindre gjort sig märkvärdiga genom några egendomliga åsigter, än genom en sträng tillämpning på lifvet af en gnostisk sedolära, efterhand spridt sig öfver hela mindre Asien [17]. Som representant af denna strängt practiska rigtning inom gnosticismen, ehuru en man af vida högre bildning, anse vi här Marcion böra nämnas. Den lifliga communication, som vid denna tid egde rum icke blott emellan Syrien och mindre Asien, utan äfven mellan Alexandria och Antiochia, gör dessutom högst sannolikt, att äfven andra gnostiska rigtningar, än de syriska, varit kända af mindre Asiens christna. Men emedan de sistnämnda rigtningarne såväl genom grannskapet, som genom sin andliga character, här måste hafva beredt sig ett ojemförligt större insteg, så anse vi oss böra inskränka oss till en characteristik af dem.

Den syriska gnosticismen delade med gnosticismen öfverhufvud den faran, att, då den med tillhjelp af en orientalisk speculation ville begripa christendomen, lätt blifva frestad till att sätta ett ändligt kunskapsprincip i stället för uppenbarelsens

---

[15]) Neander, Pflanzung ü. Leitung etc., Bd. 2, 620.

[16]) Iren. III: 3.: Sunt, qui audierunt Polycarpum dicentem, quoniam Joannes domini discipulus in Epheso iens lavari, cum vidisset intus Cerinthum, exilierit de balneo non lotus, dicens, quod timeat, ne balneum concidat, cum intus esset Cerinthus, inimicus veritatis.

[17]) Epiph. XLVII: 1.

gudomlige ande. Men för denna speculation fördelade sig hela tillvarelsen liksom åt tvenne sidor: ett materiens område, ur hvilket det onda framkommer, och en evig ljussphер, i hvilken Gud bor [18]). Det förra blifver icke här, såsom någongång i de alexandrinska systemerna, fattadt såsom ett temligen passivt mottag blott för inflytelser ofvanifrån, utan snarare såsom ett verksamt och upproriskt mörkrets rike [19]), hvars furste är samma blinda, regellösa kraft, som uppenbarar sig i de menskliga begären och lidelserna. Först när Gud, som genom en kedja af emanationer ställer sig i förbindelse med materiens verld, gifver åt denna kraft lag och förnuft, så adlas den dymedelst till en verldssjäl, hvarifrån allt förnuftigt, andligt lif hos menniskan är att härleda. Endast genom contemplation kan menniskoanden lyfta sig öfver den lägre tillvarelsens motsatser till en högre verld. Och enär detta endast kunde vara möjligt för dem, hvilka voro i besittning af en mera utvecklad tankeförmåga, så framträdde här i motsatsen emellan *πνευματικοὶ* och *ψυχικοὶ* [20]) samma aristokratism, fastän i annan gestalt, som t. ex. på den ursprungliga montanismens ståndpunkt uttryckte sig i åtskillnaden mellan *δίκαιοι* och *μικροὶ*. Med en så beskaffad uppfattning af den närvarande verldens förhållande till Gud förenade sig, såsom vanligt, ett djupt förakt för allt jordiskt. Men detta verldshat uppenbarade sig här i särdeles råa och hårda former. Äktenskapets stiftelse tillskrefs djefvulen [21]), den materiella kraftens blinda genius; och om Enkratiterna berättas att de, liksom de ursprunglige montanisterna, hyst en djup fruktan för animalisk föda och för vin. De skola derföre

---

[18]) GIESELER, l. c. 159.

[19]) NEANDER, l. c. 649.

[20]) NEANDER, l. c. 670.

[21]) EPIPH. XLVII. 1.: *τὸν γάμον ἀποβάλλȣσι τȣ̃ Σατανᾶ φάσκοντες τȣ̃τον ἐιναι.*

ock hafva begagnat vatten vid nattvardsbegåendet [22]. Hvad åter beträffade Christusuppenbarelsen, såsom ett från Guds sida gjordt försök att sätta menniskan i förbindelse med den högre andeverlden, så ansågs denna såsom en helt och hållet doketisk [23]. Och denna uppfattning af det christologiska gentager sig i de eschatologiska föreställningarna på det sätt, att efter en arbetsvecka af sextusen år plötsligt [24] skall inbryta en sabbathsdag, då de onda makterna äro tillintetgjorda och de återhållsamme, εγκρατῖται, skola njuta lönen för sina försakelser.

Härmed hafva vi nu låtit de kyrkhistoriska gestalter, med hvilka montanismen vid inträdet i dess sednare stadium icke kunde undgå att råka i beröring, i en kort öfversigt framställa sig för oss. Och vi hafva i dem funnit mycket med montanismen likartadt, till och med så mycket, att man för ett ögonblick kunde tvifla, huruvida något återstår, hvarpå montanismen skulle kunna göra anspråk såsom sin enskilda tillhörighet. Det kunde vid ett sådant förhållande tyckas, som bestode det för montanismen egendomliga på sin höjd deri, att den på ett eget sätt till en lifsenhet förbundit åtskilliga från olika håll hemtade åsigter och former [25]. Men huru det härmed i sjelfva verket förhåller sig, det är just hvad som, efter hvad vi hoppas, skall visa sig under den yttre och inre växelverkan med dessa andra samtidiga gestalter, hvilken vi här nedan göra till föremål för vår framställning. Den yttre sidan af detta växelförhållande, eller det historiska förloppet deraf, anse vi oss böra till betraktande upptaga först, och öfvergå derföre nu till en så beskaffad granskning.

---

[22]) Epiph. XLVI: 2.: ὕδατι δὲ μόνῳ χρώμενος (Tatianus) ἐν τοῖς αὐτοῖς μυστηρίοις.

[23]) Gieseler, l. c. 159.

[24]) Neander, l. c. 689,

[25]) För denna åsigt förklarar sig Neander l. c. 878.

**B. den sednare montanismen i dess yttre förhållande till samtidiga gestalter af religiöst lif och tänkesätt.**

1. Fråga vi efter den inre grund, som föranledde montanismen att träda upp inom kretsen af de christliga gestalter, som den österländska kyrkan vid denna tid företedde, med anspråk på att der göra sig gällande; så kan denna grund tydligtvis icke återfinnas i någonting annat, än deri, att den numera började blifva medveten af sin väsendtliga medborgarerätt inom kyrkan. Å andra sidan känna vi densamma såsom erbjudande i hela sin yttre uppenbarelse den mest vanställda bild af christendomen. Den ibland de gestalter, med hvilka den trädde i beröring, som först och lifligast skulle erfara intrycket af detta missförhållande, var, såsom man kunde förmoda, just den, hvilken renast uttryckte ett christligt kyrkligt medvetande. Det var m. a. o. den apostoliska traditionens i mindre Asien mest trogne bevarare, den johanneiska christendomen. Berättelsen härom återfinnes hos Eusebius. En antimontanistisk författare, Apollinaris, ur hvars skrifter der är infördt ett excerpt, yttrar sig på följande sätt[26]:

"*Sedan bröderna i Asien ofta och flerstädes för detta ärende sammanträdt, utredt de nya lärorna, laggt deras ohelighet i dagen, och förkastat kätteriet; så blefvo de (montanisterna) utstötta ur kyrkan och gemenskapen med dem uppsagd.*"

Hvad först och främst beträffar de här såkallade bröderna (*Πιστοὶ*), så kunna vi icke gerna hafva misstagit oss, då vi angifvit dem såsom Johannislärjungar. De skulle i annat fall icke från en catholskt kyrklig ståndpunkt hafva blifvit bedömda såsom rättrogna. Vi fästa vid denna anmärkning så mycket mera vigt, som den gifver ett nytt stöd åt den meningen, att montanismen redan hunnit vinna någon stadga inom sig sjelf, innan den fästade trosförvandternas uppmärksamhet, eller föranledde några åtgärder från deras sida. Det torde annars icke

---

[26]) Hist. eccl. V: 16.

gerna kunna antagas, att den varit mägtig af ett så hårdnackadt motstånd mot yttre inflytelser, som den, enligt den anförda berättelsen, ådagalagt.

Schwegler[27]) vill af denna berättelse sluta, att förfarandet mot montanisterna haft en helt "summarisk procedur". Och under förutsättningen af ett sådant förfarande från kyrkans sida, finner han det oförklarligt, huru man några decennier sednare i Rom kunnat sätta montanisternas kyrkliga erkännande i fråga, huru de lugdunensiske martyrerna kunnat hos Roms biskop inlägga ett förord för sina bröder i Phrygien[28]), och i synnerhet huru Tertullianus kunnat tillåta sig det bekanta yttrandet: "cum psychicis communicamus jus pacis et nomen fraternitatis. Una nobis et illis fides; una ecclesia sumus," [29]) — oförklarligt nemligen, derest kyrkan i mindre Asien redan långt förut hade afsagt sin dom. Men vi måste erkänna, att vi i detta yttrande alldeles icke finna någon antydning om ett summariskt förfarande. Fastmera synes det vittna om ganska mycken fördragsamhet och dröjsmål med att skrida till den yttersta åtgärden. Der talas nemligen om ofta förnyade och på flera särskilda ställen anställda sammankomster, för att förekomma montanisternas söndring från kyrkan. Der talas äfven om allvarliga försök att på föreställningarnas och öfverbevisningens väg vinna samma ändamål. Och dessutom är icke ådagalagdt, att det uteslutande ur församlingens gemenskap, hvarom här är fråga, nödvändigt måste betyda en formlig excommunication. Uteslutandet har kunnat hafva en mindre offentlig character; och att Rom deri skulle haft den ringaste del, är icke antydt med ett ord. Men äfven om vi skulle finna oss nödsakade att anse ett formligt uteslutande här vara af-

---

[27]) Der montanismus, 266.
[28]) Euseb., hist. eccl. V: 1.
[29]) De virg. vel. 2.

sedt, så innebär uppgiften icke derföre någon chronologisk motsägelse. Man tager för afgjordt, att under den romerska biskopen Eleutheros (171—192) montanisterna blifvit af den romerska kyrkan förklarade såsom uteslutna. Eusebii tidsbestämning [30]) för Montani uppträdande, då detta uppgifves hafva egt rum år 171—172 — en tidsbestämning, som man icke trott sig kunna förena med en annan (156—157) hos samma författare [31]), — synes oss, i öfverensstämmelse med vår uppfattning af montanismens historia i det hela, böra så fattas, att här blott är fråga om den tidpunkt, då montanismen började få någon egentlig kyrklig betydelse, d. v. s. då den inträdde i sitt sednare stadium. Genom denna tolkning försvinner först och främst den motsägelse, man velat finna mellan dessa uppgifter hos Eusebius. Men med afseende på den fråga, vi här hafva oss förelagd, försvinner också den motsägelse, som Schwegler sökt uppvisa i ofvan anförda berättelse hos Epiphanius. Ty excommunicationen från Rom kan då icke hafva inträffat "några decennier" efter de asiatiska brödernas sammankomster och uppsägelse af sin kyrkliga gemenskap med montanisterna. Likaså förhåller det sig med de lugdunensiska martyrernas skrifvelse till Rom; ty denna har icke sednare, än år 177, kunnat blifva afsänd [32]). Hvad åter beträffar det Tertullianska yttrandet, så är det bekant, att denne författare först vid pass år 200, eller åtminstone icke långt dessförinnan, uppträdt med skrifter af bestämdt montanistisk character [33]). Och så sent kan icke, under någon förutsättning, den romerska kyrkans, af Praxeas föranledda, uppsägelse af kyrkogemenska-

---

[30]) Cronic. 169.

[31]) Hist. eccl. V: 18.

[32]) NEANDER, Kirchengesch. 1. Bd. 190.

[33]) RÖSSLER, Biblioth. der Kirchen-Väter, 3:ter Th. 37, 38. Jemf. F. Oehler, Q. S. F. Tertulliani quæ supersunt omnia. III. Tom. 540 och följ., utg. Leipzig 1853.

pen med montanisterna hafva egt rum. Detta yttrande skulle således alltid komma att innefatta en motsägelse, såvida man antoge, att ifrågavarande excommunication blifvit strängt vidhållen från romersk sida. Men det torde i afseende härpå böra anmärkas, dels att montanismen inom de vesterländska kyrkorna inom kort hade vunnit icke obetydliga sympathier [33]) — den ofvannämnda lugdunensiska skrifvelsen är derpå ett bevis, — dels ock att samma hierarchiska interesse, som nyligen gifvit sig luft i stridigheterna angående påskans firande, äfven kunnat föranleda Roms biskop till ett mera eftergifvet förfarande emot ett parti, som i första hand endast af medtäflarne till hans anseende blifvit ur kyrkogemenskapen utstött.

Hvad som utgör syftemålet för Schweglers försök att nedsätta trovärdigheten af Eusebii berättelse, synes emellertid vara det, att i möjligaste mån skjuta dissensen emellan kyrkan i mindre Asien och montanisterna i bakgrunden för att sedan kunna låta kättarförklaringen från Rom i så mycket skarpare dag framträda. Han fäster derför en synnerlig vigt vid den frågan, från hvilkendera sidan initiativet till en söndring utgått, från kyrkan eller montanisterna, och påstår på grund af Epiphanii uttryck [34]): "de hafva samma lära, som den heliga, allmänneliga kyrkan, men hafva afsöndrat sig, emedan de hylla villoandar och djeflalärdom", att detta steg, tvärtemot Eusebii uppgift, måste hafva blifvit taget af montanisterna sjelfva. Det lärer nu visserligen icke kunna nekas, att ju i sjelfva verket det ifrågavarande initiativet alltid måste betraktas såsom taget af montanisterna, eftersom de, oaktadt likheten i bekännelse,

---

[34]) GIESELER, l. c. 167—168.

[35]) Hæres. XLVIII: 1.: *ὁμοίως φρονοῦσι τῇ ἁγία καθολικῇ εκκλησία, ἀπέσχισαν δε ἑαυτοῦς, προσεχουσιν πνέυμασι πλανής καὶ διδασκαλίαις δαιμόνων*, Jf. cap. 12.: *καὶ διὲπεσε κατὰ πάντα τόπον ἡ τῶν απαλλοτριόντων ἑαυτοὺς διάνοια ὀπὸ τῆς τοῦ Χριστοὺ ἀκολουθίας.*

ådagalade en från kyrkan bestämdt skiljaktig lifsrigtning. Och på något annat synes icke heller Epiphanii yttrande hafva afseende. Men dermed är uppgiften hos Eusebius på intet vis betagen sin trovärdighet; ty den afser tydligen ett bedömmande, mer eller mindre offentligt, af ett förhandenvarande sakförhållande, icke detta sakförhållande sjelft, såsom fallet är hos Epiphanius. Båda uppgifterna kunna således tvifvelsutan stå mycket väl tillsamman.

Men hvarföre fästa vi i vår ordning så mycken vigt vid den, som det kan synas, obetydliga omständigheten, att åt några rader hos en författare, som för öfrigt är långt ifrån att vara ofelbar, få en full trovärdighet vindicerad? Orsaken är den, att på dessa rader hvilar nästan uteslutande hela den historiska halten af det factum, hvarom här är fråga. Är Eusebii uppgift utmönstrad såsom opålitlig, så blir det i samma stund i högsta grad ovisst, huruvida någonsin en söndring emellan kyrkan i mindre Asien och montanisterna egt rum. Och i samma mån, som detta blifver ovisst, förlorar också det bevis som en sådan söndring skulle innebära för en inre åtskillnad mellan desamma, sin kraft. Montanismen visar sig då såsom stående i full öfverensstämmelse med en kyrka, hvilken onekligen i lära och lif förråder en lutning till ebionitism. Och på detta sätt kan den försvara sin ställning såsom en högre utvecklingsform af johanneisk christendom [36]. Men det är just denna ställning, som vi icke kunna medgifva åt densamma, utan att åt ett theoretiskt constructionsbegär uppoffra det historiskt gifna.

Som skäl till brytningen med montanismen finnes ingenting vidare anfördt, än de "nya lärorna". Men härmed är

---

[36]) SCHWEGLER, d. Mont. 152., kallar montanismen i förhållande till Ebionitismen, som enligt denna författares terminologi omfattar äfven Johannischristendomen: "*die abgeleitete Form,* die *einzelne Verzweigung* des ganzen Stammes."

också den punkt, hvari den djupare differensen egde rum, antydd. Ty det var icke så mycket lärorna i sig sjelfva, som inneburo något ochristligt, som fastmera just det, hvarigenom de gjorde anspråk på att vara nya, d. v. s. den ekstatiska, allt menniskovärde och med detsamma all frälsningsmöjlighet i grunden förnekande form, under hvilken lärorna framkommo, det var i sammanhang härmed det antagandet, att den lära, som Christus och hans apostlar förkunnat, icke utgjorde en tillräcklig norm för ett christligt lif, att således den gudomliga visdomen icke i Christi person kommit till en full uppenbarelse. Det ogillande, som från den johanneiska christendomens ståndpunkt träffade montanisterna, var således, med få ord uttryckt, egentligen rigtadt emot det antagandet, att församlingens helige Ande numera snarare skulle taga af sitt eget och förkunna, än leda i den genom Christum gifna sanningen.

2. I samma afseende, men ur en helt annan synpunkt, visade sig montanismen såsom en villfarelse i deras ögon, hvilka framför allt fordrade en redovisning af den christliga trons innehåll inför förnuftet. Vi mena gnostici och aloger. Då montanisterna, i fråga om menniskoandens förhållande till det gudomliga väsendet, vidhöllo den förres rena passivitet, hvarigenom principet för all religiös kunskap föll helt och hållet utom den menskliga subjectiviteten; så innebar denna sjelfförnekelse en så skärande contrast emot det tänkesätt och den bildning, som förefanns isynnerhet hos gnostikerna, att det icke kan förundra oss, om motståndare från detta håll uppträdde. På hvad sätt de bland montanismens vedersakare, hvilka tillhörde den gnostiska rigtningen, utfört sitt anfall, är oss likväl nästan endast bekant af de apologetiska skrifter, hvarmed anhängare af montanismen trädt dem till mötes. Större delen af Tertulliani skrifter afser ett försvar emot gnosticismen, hvilket i icke ringa mån kommer montanismen till godo. En annan antignostisk apologet bland montanisterna, Proclus, omnämnes

i skriften "adversus Valentinianos"[36]). Utom dessa skrifter känner man ur den montanistiska församlingens lif blott ett enda vittnesbörd, som röjer, från hvad sida montanismen funnit sig träffad af den gnostiska polemiken. Det är ett orakelspråk, som efter all sannolikhet tillhör montanismens sednare period. Detta orakelspråk berör väl icke omedelbart den egentliga inre differensen. Men att det står i ett härledt förhållande till denna, torde likväl kunna ådagaläggas. Och dess lydelse är följande:

"De äro kött och hata köttet."[37])

Ett oväntadt ord ifrån detta håll! Vid tanken på det förakt för allt hvad sinnlig natur heter, som vi sett utmärka montanismen, synes den häftiga ifver, hvarmed den här tager parti just för den menskliga tillvarelsens lägre form, nästan oförklarlig. Det är nämligen af sammanhanget på det ställe, der orakelspråket finnes anfördt, klart, att ingenting annat, än hoppet om menniskokroppens uppståndelse och den sinnliga verldens förherrligande vid det tusenåriga rikets inträde, utgjort det religiösa interesse, som här i polemisk rigtning uttalar sig, och att harmen öfver den kränkning, som detta interesse lidit genom gnostikernas angrepp, här inspirerat den montanistiska prophetissan. Onekligen råkar montanismen här, under sitt försvar mot den gnostiska ståndpunkten, i en uppenbar motsägelse emot sig sjelf, — en motsägelse, som likväl redan röjde sig inom montanismens historiska förutsättning, den phrygiska naturreligionen, då, enligt hvad som anmärktes vid framställningen af denna, försöket att genom en ursinnig askes lösgöra sig ur sinnlighetens fjettrar endast återförde under tyranniet af samma afskydda naturmakt, blott under ett annat namn, så att hela försöket förblef illusoriskt. Midt under sitt förakt för

---

[36]) Cap. 5.

[37]) TERT., de resurr. carn. 8.: carnes sunt et carnem oderunt.

det närvarande lifvets jordiska vilkor, väntar montanismen likväl ett himmelrike på jorden. Den söker låta skillnaden emellan detta närvarande och detta väntade blifva den största möjliga, genom det sednares plötsliga och oförberedda inbrytande. Men är inbrytandet oförberedt, så är också med detsamma skillnaden tom; ett svalg, öfver hvilket ingen brygga leder. Ett under, och blott ett under, är derföre hvad som erfordras. Men till och med ett under räddar här endast skenbart, ty hade det väntade himmelriket än i största herrlighet och glans nedstigit för den montanistiska församlingens ögon, så hade likväl dessa ögon deri icke kunnat se annat, än en sinnlig herrlighet. De voro nämligen i sjelfva verket icke frigjorde från den sinnlighet, de afskydde. Det våldsamma bortkastandet var icke en sann frigörelse. Derföre framställer montanismen i sin chiliasm ett köttets evangelium vid sidan af sinnlighetens totala fördömande i asketismen. Och det är denna motsägelse, som gnosticismen vid dess första beröring med montanismen bringar denna sednare att uttala. Gnosticismen har i och med sitt theoretiska interesse ett oafvisligt behof af en förmedling: den kan icke åtnöjas med att lemna mellanrymden mellan denna verlden och den tillkommande himmelska tom: den fyller denna genom en kedja af emanationer. Men i och med detsamma hålles också afståndet fast och kan icke i nästa ögonblick genom ett under försvinna, så att båda sidorna likgöras. Derföre kunde den gnostiska chiliasmen icke antaga en så sinnligt rå character, som den montanistiska; och ur denna synpunkt är den ömsesidiga polemiken på det eschatologiska området att uppfatta. Men hvilket var då det sammanhang, hvari denna tvist kan anses hafva stått med de båda ståndpunkternas inre och djupare differens? Tydligtvis detta, att gnosticismen ur sin förutsättning af menniskotankens frihet måste yrka en *articulerad* öfvergång från det närvarande till den väntade herrligheten, då montanismen deremot ur sin första grundsats: tankens

fullständiga suspension, måste antaga en abrupt, på intet sätt förmedlad, sådan öfvergång. Men deruti förenade sig båda, att förneka nödvändigheten af en förmedling genom den practiske andens fria utveckling, d. v. s. en historisk förmedling. Från båda sidor erkännes således icke betydelsen af en mensklig historia: allt är ett verk, som Gud gör, till hvilket menniskan förhåller sig antingen rent af passivt, eller på sin höjd blott såsom en otiosus *spectator*.

En annan tvistepunkt var frågan om judendomen och den mosaiska lagen [39]). Liksom montanismen i det omedelbara gudsförhållandet, andakten, fattade menniskan på ett i möjligaste mån sjelflöst sätt, gentog sig också denna uppfattning inom det sedliga området på det sätt, att den gudomliga vilja, som här skulle lydas, visade sig såsom en yttre blott och främmande. Härigenom närmade sig montanismen till det ebionitiska tänkesätt, som af evangeliet gjorde en lag och nedsatte christendomen till judendom; hvarföre ock en sträng legalitet och ett judiskt väsen höra till montanismens characteristik ur sedlig synpunkt. Gnosticismen fasthöll deremot en skarp åtskillnad emellan christendom och judendom, så skarp till och med, att judendomens stiftare någon gång gjordes rent af till en ond, menniskofiendtlig [40]) andlig makt. Och då härvid frågan om det gammaltestamentliga uppenbarelseprincipets förhållande till den montanistiska parakleten icke kunde lemnas oberörd; så ledde denna tvist följdriktigt till upptagande af sjelfva hufvudspörsmålet: den nya paracletismens giltighet. Således riktades äfven från detta håll angreppet mot samma för montanismen characteristiska irrlära, som från den johanneiska christendomens ståndpunkt. Men denna irrlära kommer här till en närmare belysning, åtminstone i ett afseende.

Om från den johanneiska ståndpunkten de nya lärorna

---

[39]) Neander, l. c. 905.
[40]) Neander, Ibid. p. 786.

hade blifvit bekämpade derföre, att de voro nya, så kan man säga, att de från gnostisk ståndpunkt blefvo det derföre, att de voro gamla, att de utgingo från samma princip, som den gammaltestamentliga uppenbarelsen, nämligen menniskoandens helt och hållet osjelfständiga förhållande till den sig meddelande gudomlige anden eller viljan. Således: då den montanistiska prophetian såsom innebärande en christusförnekelse utmanade den johanneiska christendomen till ett polemiskt uppträdande; så var det såsom innebärande en förnekelse af menniskoandens genom Christum förvärfvade frihet i förhållande till den gudomliga uppenbarelsen i ordet, som denna samma prophetia blef ett föremål för gnostikernas ogillande. Och så var det hufvudsakligen i detta sednare afseendet, som den montanistiska prophetians skefhet förrådde sig under försvaret mot gnostikerna. Upplysande är i afseende härpå det 11 Cap. af Tertullani skrift"de Jejuniis", hvarest meddelas, såväl huru montanisternas motståndare tolkade Matth. 11: 13., då de dermed sökte bevisa falskheten af de nya asketiska föreskrifterna, de för den christliga frihetens utveckling hämmande lagbuden och den nya prophetian, — som ock huru man från montanistisk ståndpunkt sökte gendrifva detta bevis, icke genom att ådagalägga dess grundlöshet, utan genom att framkasta emot gnostikerna anklagelsen för en icke mindre ensidighet och skefhet, men i motsatt rigtning blott.

Ur samma allmänna synpunkt, som gnostikerna, men med vida obetydligare krafter och utan egentligt resultat, vände sig äfven en mängd representanter af en platt förståndsreflexion med häftigt ogillande emot den montanistiska prophetian och chiliasmen. Dessa äro kända under flera benämningar. Irenæus talar om Antimontanister, Epiphanius har en hel särskild hæresis med namnet Aloger, och Dionysius Alexandrinus [41])

---

[41]) SCHWEGLER, der Montanismus pag. 267.

anför ett parti af såkallade Antiapokalyptiker. Hvad som om dem förmäles, skall här återgifvas, ehuru de icke, så vidt vi kunna inse, på montanismens inre utveckling utöfvat det ringaste inflytanhe. Såsom förnekande af all sjelfdiremtion i det gudomliga väsendet, misstänkte de och förkastade de johanneiska skrifterna i N. T. såsom icke apostoliska [42]), emedan den i dessa skrifter innehållna Logoslära, och eschatologi kräfde, den förra omedelbart, den sednare medelbart, en hypostasering af christusföreställningen. Af samma skäl blef från detta håll den montanistiska läran om anden eller parakleten bestridd. Det är sant, att ingenting bevisar, det montanisterna ännu tänkt sig denne ande såsom en bestämd, särskild hypostas i gudomsväsendet. Men [43]) inom uppfattningen af den exoteriska uppenbarelsen hade föreställningen om parakleten såsom princip för kyrkans lif och utveckling för montanismen erhållit en vigt och betydelse, som för en ytligare betraktelse lätt kunde synas innebära eller leda till en bestämd hypostatisk begränsning af denna föreställning. Och derifrån härledde sig det bestridande af de montanistiska lärorna, som utgick från alogernas leder. Men i grunden kunde icke mellan alogernas, liksom den i detta fall med dem öfverensstämmande Marcions, *ene* [44]) Gud och montanisternas paraklet någon synnerlig skillnad förefinnas, hvarföre också hela polemiken, såsom mera beroende af ett missförstånd, saknade all djupare halt och

---

[42]) Johannisevangeliet trodde de vara författadt af Cerinthus. Se Epiph., hæres. LI: 32.: 32.: *τὶ με*, (tänkes här en af partiet yttra), *ὠφελεῖ ἡ ἀποκάλυψις Ιωάννȣ, λέγȣσα μοι περὶ ἑπτὰ ἀγγέλων καὶ ἑπτὰ σαλπίγγων.*

[43]) Fattas saken på detta sätt, så försvinner det stöd, Schwegler p. 152. velat af alogernas polemik hemta för det motsatta påståendet, att näml. en hypostatisk trinitetslära först bland montanisterna i mindre Asien skulle hafva uppkommit.

[44]) Tert. advers. Marc. II: 28.: Deus meus aliquem jussit occidi, tuus *semet ipsum* voluit interfici.

interesse. Dessutom veta vi ingenting mera om denna polemik, än det redan angifna [45]).

3. Nu följer att tillse, hvilken ställning de ebioniserande rigtningarna intogo till montanismen. Och det är för oss så mycket angelägnare, att så vidt möjligt är taga reda på detta förhållande, som häraf till icke ringa del bör visa sig sannolikheten eller icke-sannolikheten af montanismens, inom Tübingerskolan yrkade, ursprung ur ebionitismen. Visar sig nämligen detta förhållande såsom ett icke blott polemiskt — ty detta kunde det i visst afseende göra, under hvilken förutsättning som helst —, men polemiskt på det sätt, att det just är ett hedniskt element hos montanismen, icke ett potentieradt judiskt, hvaremot ebionitismen vänder sig; så synes med detsamma, äfven på denna punkt af montanismens historia, dess härledning från den phrygiska naturreligionen, såsom den enda för dess förklaring behöfliga historiska förutsättning, vinna bekräftelse.

Det document, hvarpå uppfattningen af det här ifrågavarande förhållandet hvilar, är en apokryphisk skrift, tvifvelsutan från sednare delen af det andra århundradet, de såkallade "Clementinska Homilierna" [46]). Denna skrift har visserligen till sitt hufvudsyfte, att från ebionitisk ståndpunkt bekämpa de rigtningar inom samtidens christligt religiösa medvetande, som förebådade, att den för en tid tillbakaträngda paulinska christendomen snart skulle blifva den inom kyrkan förherrskande. Men med detta hufvudsyfte för ögonen, måste ebionitismen här

[45]) Och under sådant förhållande torde vi böra ställa oss under samma ægid, som montanismens för öfrigt med oss sällan liktänkande monograph Schwegler, då han, l. c. 275, yttrar: "wie es eine Tugend ist zu wissen, was menschlicher Weise gewusst werden kann, so ist est eine nicht geringere, nicht vorzugeben zu wissen, was man *nicht* wissen kann".

[46]) Neander, l. c. 1. Bd. 54; 2. Bd. 610.

framför allt rättfärdiga sig sjelf, den måste, för att icke under kampen emot en förment förvillelse blotta egna svagheter, frisäga sig från all gemenskap med ett parti, som ytligt betraktadt företedde en förvillande likhet med densamma, men hvars ytterligheter i ett och annat icke kunde försvaras. Och af denna anledning kunde de clementinska homiliernas författare icke undgå, att vända sig polemiskt äfven emot montanismen. Vi finna sålunda i dessa homilier den montanistiska ekstasen, prophetian och läran om gudomsväsendet, såsom innebärande de mest i ögonen springande villfarelserna, med ifver bestridda. Och detta på följande sätt.

Med afseende på det menskliga subjectets förhållande vid det omedelbara meddelandet af gudomlig uppenbarelse yrkas [47]): "att de sanna propheternas utsagor icke äro dunkla och tvetydiga, så att de behöfva förklaras af en annan prophet, för att blifva förstådda, utan de äro", påstår författaren, "bestämda och klara. Så har", heter det vidare, "vår lärare och prophet (Christus) genom den hos honom inneboende anden vetat allt, och det alltid. Att blott på vissa tider hafva anden och genomskåda det tillkommande, men dessemellan veta ingenting, det är ett tillstånd, som endast eger rum hos dem, hvilka, hänförda af oordningens ande, i svärmiskt vansinne tumla om ikring altarne och der låta offerröken berusa sig. Skulle man först då, när en föregifven prophet blifvit beslagen med lögn, våga att frånkänna honom ett prophetiskt förutseende; så vore en lögnprophet icke lätt öfverbevisad. Har han blott ibland allt hvad han pladdrar råkat säga ett och annat sant, så tror man genast att han har anden, han må för öfrigt tala huru oförnuftigt som helst, förväxla det föregående med det efterföljande, det förflutna med det tillkommande, och uttrycka sig på det mest stympade, formlösa, obegripliga och förvridna

[47]) Schwegler. der Mont. 142.

sätt". Hvarje inflytelse, som på sådant sätt yttrar sig, hvarje tillstånd hos det propheterande subjectet, som förråder en visionär, ekstatisk character, anser således författaren till de clementinska homilierna såsom *demoniskt*.

Närmast härtill sluter sig omdömet öfver den inom montanistförsamlingen godkända qvinliga prophetian. "Den förhåller sig," menar författaren, "till den manliga, såsom villfarelse och lögn till sanning; den tillhör denna närvarande verlden, under det den sednare tillhör en tillkommande". Och Eva, då hon i paradiset drager menniskoslägtets stamfader med sig i syndafallet, är i öfverensstämmelse härmed typen för all falsk prophetia. Den montanistiska förnekelsen af könsåtskillnadens betydelse inom församlingen se vi sålunda här med största häftighet bestridd.

Hvad nu beträffar den tredje anfallspunkten, eller läran om gudomsväsendet, så vidhålla de clementinska homilierna en sträng monarchism. Och i öfverensstämmelse härmed polemiseras emot hvarje försök till en hypostatisk bestämning af treheten i det gudomliga väsendet — en polemik, som erinrar om de förut nämnda alogernas. Men härvid förekommer det egna, att ifrågavarande polemik nästan endast finnes utförd i fråga om Logosläran, under det läran om Anden icke omedelbart upptages till pröfning. Går man ut från den Schweglerska förutsättningen [48]), att det är montanismen, som kyrkan har att tacka för den positiva utbildning, trinitetsläran under den förnicenska perioden erhållit; så kunna visserligen med detsamma de svårigheter, som möta vid förklaringen af denna omständighet, anses vara så till vida undanröjda, som en montanistisk Logoslära i sådant fall lika snart, som en montanistisk Pneumatologi, kunnat blifva föremål för en polemik ur monarchistiskt interesse. Och Schwegler tager derföre också

---

[48] Der Mont. 159.

för afgjordt[49]), att så förhåller sig. Men äfven om han, hvilket vi icke vilja neka, har rätt i påståendet, att inom hela det andra århundradets kyrkliga medvetande ett öfvervägande monarchiskt tänkesätt gjort sig gällande — ett förhållande, som finner sin naturligaste förklaring dels deri, att det kyrkliga medvetandet ännu icke gerna *kunnat* hinna till en vetenskaplig utbildning i noga begränsade och bestämda begrepp, och dels i christendomens motsättning såsom en monotheistisk religion emot hedendomens polytheism —; så kunna vi likväl öfverhufvud icke medgifva, att den correction, som detta medvetande ett århundrade sednare visar sig hafva vunnit, utgått från montanismen annorlunda, än såsom i allmänhet en stor villfarelse eller ensidighet kan leda till insigten i det rätta. Vår uppfattning af montanismen i det hela tillåter icke ett sådant medgifvande. Och särskilt skulle vi önska någon upplysning om, hvarifrån bevisen för en, inom montanismen försiggången, Logosföreställningens hypostasering till en andra person i gudomen äro hemtade. Finnas några sådana, så borde de kunna uppsökas i de tertullianska skrifterna. Men der sökas de helt visst förgäfves[50]). Och utom det, att Tertullianus nästan är den enda källan för bestämmandet af den sednare montanismens lära, så torde denna förattare minst af allt kunna misstänkas för att hafva varit mera mon-

---

49) L. c. 148.

50) Så t. ex. i skriften "adv. Praxeam", der isynnerhet det i 26 cap. förekommande uttrycket: Sermo Dei Deus, quia ex Deo, non tamen ipse, ex quo est, sed *hactenus* Deus, quia ex ipsius Dei substanti, skulle kunna anses innefatta en bestämd personlig åtskillnad emellan Fader och Son i gudomsväsendet. Men man behöfver endast härmed jemföra ett annat ställe inom samma skrift det 2. cap. der det heter: nus est *omnia,* dum ex uno omnia, per *substantiæ* scilicet unitatem, föratt inse, i huru ringa mån, om ens i någon, den Tertullianska uppfattningen af triniteten höjer sig öfver den inom samtiden allmänna obeständheten och tendensen till monarchism i detta hänseende.

tanistisk, än montanismen sjelf. Han var det snarare mindre, till följe såväl af sin bildning, som den allmänna kyrkolärans inflytande på hans uppfattning af christendomen [51]).

Men af större vigt för oss skulle det hafva varit, om polemiken emot den montanistiska pneumatologien varit mera utförd, än den är. De clem. homilierna stanna likväl i detta afseende dels vid det allmänna förnekandet af en hypostatisk åtskillnad, dels vid det här ofvan anförda bestridandet af de montanistiska läror, hvilka rörde andens yttre uppenbarelse såsom kyrkans ledare. Ty de utfall, som synas vara rigtade endast emot en eller annan till den montanistiska kyrkoförfattningen hörande detalj, kunna tydligtvis här icke upptagas med i räkningen. Men just denna tystnad hvad beträffar pneumatologiens hufvudfrågor skulle kunna betyda något. Vore det nämligen sant, att montanismen lemnat ett positivt bidrag till utbildningen af kyrkans trinitetslära; så synes det ovedersägligen följa af montanismens väsendtliga character, att detta bidrag skulle främst af allt hafva bestått i någon närmare bestämning af läran om Anden, och endast i andra rummet möjligtvis äfven af Logosläran. Men huru låter det då förklara sig, att en skrift, som har till uppgift att bekämpa hvarje inom tidsmedvetandet förefunnen rigtning till en hypostaserande uppfattning af gudsbegreppet, skulle hafva med tystnad förbigått det, som inom montanismen bordt visa sig mest förtjent att beifras, under det att densamma med häftighet upptager till vederläggning, hvad som endast i andra rummet gjorde anspråk på uppmärksamhet? Om de clementinska homilierna öfverhufvud bevisa något med afseende på montanisternas trinitetslära, hvilket vi måste erkänna att vi betvifla; så synes häraf

---

[51]) Härom vittnar hela Tertulliani biographi. För öfrigt kan åberopas t. ex.: "Dissertatio de varia et incerta indole librorum Tertulliani", §§. 2 och 3, som återfinnes i OEHLERS Tert. quæ supers. omnia, Lipsiæ 1853, Tom. III. 620 och följ.

följa, att detta icke kan vara något annat, än att denna lära för den unitariske polemikern saknat interesse. Och det vill m. a. o. säga, att den lika litet, som de öfriga partiernas inom kyrkan, vunnit någon hypostatisk utbildning.

Fråga vi oss nu, efter denna öfverblick af den clementinska polemiken, om det är ett judiskt, eller hedniskt element hos montanismen, hvaremot angreppen äro rigtade; så tyckes denna frågas besvarande icke vara underkastadt någon synnerlig svårighet. Om än clementinerna ställa all gudomlig uppenbarelse under prophetians synpunkt; så uttala de likväl den bestämdaste förkastelsedom öfver den mantiska enthusiasm, under hvilken den montanistiska prophetian framkom. Men just denna mantiska character utgör också skiljemärket emellan judendomens propheter och de hedniska oraklerna: den medföljer i denna egenskap montanismen under hela dess historiska lif såsom ett ojäfaktigt intyg om dess hedniska börd. Och vi skulle således helt visst missförstå det motstånd, hvartill ebionitismen vid de montanistiska rörelserna fann sig uppmanad, om vi fattade detsamma såsom ett slags conservatistisk reaction, eller ett försök att från en historiskt föråldrad ståndpunkt tillbakatvinga dennas egna consequenser. Egde än en yttre förvillande likhet rum mellan båda ståndpunkterna; så har likväl den inre och väsendtliga åtskillnaden icke undgått clementinernas författare. Och detta blifver också flerstädes inom homilierna uttryckligen angifvet [52]).

Hade den johanneiska christendomen i sitt polemiska uppträdande vändt sig emot den montanistiska parakletismen såsom i allmänhet innebärande ett nedsättande af Christus sjelf och hans verk, och hade den gnostiska polemiken mera speciellt åsyftat att lägga i dagen den förnekelse af menniskoandens frihet och värde, hvarpå den parakletiska prophetian hvi-

[52]) T. ex. Hom. IX: 16.

lade; så gick följaktligen den polemik, hvilken fördes från ebionitisk ståndpunkt, ännu ett steg längre i samma rigtning, så vida den afsåg att visa, det en sådan förnekelse innebar ingenting mindre, än ett återfall till hedendom [53]).

Och härmed anse vi oss hafva redogjort, så vidt oss tillgängliga källor det medgifva, för beskaffenheten af de krafter, med hvilka man trädde montanismen till mötes, då den vid inträdet i sitt sednare stadium sökte tillvinna sig ett rum på den grund, der de öfriga gestalter, i hvilka christendomen vid denna tid sönderfallit, sökte göra sin historiska betydelse gällande. De inre krafter, som detta motstånd uppkallade och utvecklade hos montanismen sjelf, och hvilka den, sedan den på sådan väg af dem kommit i besittning, uppbjöd till sitt försvar, anse vi här icke ännu vara stället att uppvisa. De blifva bäst uppvisade i och med det, att den gestalt, som montanismen i sitt sednare stadium ernådde, genom den framställning vi här nedan vilja lemna af Tertulliani system, sjelf får aflägga en bekännelse om hvad den är [54]). Men oaktadt motståndet, lyckades

---

[53]) Clementinerna bilda härigenom ett eget slags motsats till de Tertullianska stridskrifterna, som just tvärtom, under förutsättningen af den montanistiska ståndpunktens christlighet, söka ådagalägga, att hvad som icke är montanistiskt, i och med detsamma är eller står i begrepp att blifva hedniskt.

[54]) Det skulle ytterligare kunna mot oss anmärkas, att vi icke, i likhet med t. ex. Schwegler, inom framställningen af den montanistiska polemiken upptagit den romerska kyrkans mot montanisterna rigtade kättarförklaring till särskilt betraktande. Men anledningen, hvarföre vi icke gjort detta, är den, att den romerska kyrkans uppträdande mot montanismen icke, så vidt vi kunna inse, haft något inflytande på den sednares utbildning, icke på något sätt bidragit till utvecklingen af de krafter, montanismen i sig inneslöt. Fastmera synes oss det motsatta förhållandet ega rum. Och vi betrakta derföre den romerska kyrkans åtgärd i detta hänseende snarare såsom betecknande montanismens öfvergång i det sista stadiet af dess historiska lif, dess upplösningsperiod.

likväl montanismen att för en tid vinna mycken betydenhet och i yttre hänseende höja sig öfver alla sina medtäflare. Och då vi här betrakta montanismen i dess yttre växelförhållande till dessa, så vilja vi nu också i korthet söka redogöra för denna dess seger, i det vi meddela hvad som är kändt om dess yttre utbredning.

4. Under sitt ursprungliga skick, synes montanismen icke hafva vunnit något betydligare insteg utom Phrygien. Och om vi erinra oss, under hvilka förhållanden den hade bildat sig; så kan det icke heller förefalla oväntadt, att den, så länge den bibehöll sin ursprungliga character, icke förmådde tillvinna sig ett vidsträcktare erkännande. Men i och med dess egen inre förändring, förändrades äfven dess ställning till de öfriga rigtningarna inom kyrkan, och dess utbredning tog hastig fart. Det är likväl icke utan sin vansklighet, att försöka uppdraga gränserna för denna dess tillväxt i yttre omfång. Bestämmandet häraf måste, såsom mycket annat, först och främst blifva olika, allteftersom meningarna om hvad som egentligen är montanism skilja sig från hvarandra. Och sålunda är det icke underligt, om en åsigt, hvilken, såsom Tübingertheologernas, i möjligaste mån nivellerar åtskillnaden emellan montanism och ebioniserande christendom, medgifver den förras utbredande för en tid öfver hela den christnade verlden [55]. Men fastän vi icke vilja neka, att ju montanismen vid denna tid kunnat väcka sympathier inom hela den christna kyrkan — icke blott dess insteg hos den afrikanska församlingen, utan äfven den ofvan omförmälda interventionen till montanisternas fördel af församlingen i Lyon och den romerske biskopens vacklande i

---

[55]) Se t. ex. SCHWEGLERs försvarsskrift: "Über den Character des nachapostolischen Zeitalters," i ZELLERs theolog. Jahrbücher, Jahrg. 1843, emot L. GEORGII recension af skriften: "Über den Montanismus." i Deutsche Jahrb. för 1842.

fråga om deras uteslutande ur kyrkogemenskapen, hvarom framdeles skall nämnas, må tala såsom bevis härför —; så anse vi likväl dessa sympathier hvarken hafva varit så djupa, att de icke till stor del kunnat grunda sig på obekantskap med hvad montanismen egentligen var, eller så öfverväldigande, att för dem allt annat skulle hafva trädt i bakgrunden af samtidens christliga medvetande. Hvad som med afseende på montanismens utbredning är oss bekant, är följande.

Epiphanius berättar [56]): "att på hans tid," d. v. s. mot slutet af fjerde seklet och således två århundraden efter den sednare montanismens framträdande, "detta slags menniskor", nämligen montanisterna, "funnits i Cappadocien, Galatien, Phrygien, äfvensom till stor mängd i Cilicien och Constantinopel" och [57]) att för något mer, än hundra år sedan, isynnerhet Thyatira befunnit sig i montanisternas händer. Vidare kan det sätt, hvarpå Tertullianus [58]) sammanställer den asiatiska kyrkan med den phrygiska, anses som betecknande med afseende på den sednares omfattning inom mindre Asien, och mångfaldiga yttranden hos samma författare [59]) innebära förutsättningen af montanismens kring sig gripande makt i Afrika.

Dessa källor äro för den fråga, som här föreligger oss, de vigtigaste. Och onekligen står af dessa tvenne Epiphanii uppgift främst genom sin bestämdhet. Men man behöfver endast genomläsa t. ex. denne samme författares inledning till sin framställning af Enkratiternas hæresis, för att inse, det hans mening icke kan hafva varit den, att montanisterna genom sin utbredning rent af undanträngt alla andra samtida kyrkliga rigtningar. Han berättar nämligen

---

[56]) Hæres. XLVIII: 14.
[57]) Hæres LI: 33.
[58]) Adv. Praxeam c. 1.
[59]) De anima c. 9. Flera ställen i skriften ad Scapulam.

om Enkratiterna, att de, icke mindre än montanisterna, utbredt sig öfver en hel del asiatiska provinser: Isaurien, Pamphylien, *Cilicien, Galatien*, Syrien, hvaraf synes följa, att det ofvannämnda antagandet af montanismens nära nog uteslutande herravälde på samma tid innebär en icke obetydlig öfverdrift och hvilar på mycket lös grund. Härmed vilja vi dock, som sagdt är, alldeles icke motsätta oss det säkerligen välgrundade påståendet, att montanismen funnit en viss anklang öfverallt inom den christna kyrkan [60]) och gifvit åt det allmänna tänkesättet en rigtning, som framdeles genom catholicismen skulle få en större historisk betydelse. Grunder saknas icke heller, hvilka göra det förklarligt, att montanismen under de förhandenvarande tidsförhållandena kunnat vinna ett sådant inflytande.

Neander [61]) finner dessa grunder dels i montanismens frändskap till åsigter och grundsatser, hvilka redan från längre tid tillbaka blifvit hyllade inom kyrkan, dels i svärmeriets vanliga kraft att gripa omkring sig och det sätt, hvarpå montanismen erbjöd en näring åt det andliga högmodet, i thy att hvar och en, som erkände de nya propheterna, genast med detsamma kunde anse sig som en pånyttfödd medlem af de utkorade andligtsinnades samfund (Spiritales) och förakta alla andra christna såsom opånyttfödda (Psychici). Ännu lättare göra för sig Schwegler och Baur [62]) förklaringen af ifrågavarande factum. Ty förväxlar man icke blott namnen ebionitism och ebioniserande christendom, utan låter äfven åtskillnaden emellan de dermed betecknade sakerna försvinna, och antager man vidare, att montanismen var ett högre utvecklingsstadium af dessa allmänt herrskande rigtningar inom den dåvarande christna verlden; så är det en helt förnuftsnödvändig följd, att

---

[60]) Schwegler, der Mont. 4.

[61]) Kirchengesch., 2 Bd. 902. Jf. sid. 878.

[62]) Se ofvan cit. hithörande yttranden af Schwegler, d. Mont., och af Baur i Zellers tidskrift.

att montanismen måste öfverallt göra sin inneburna högre kraft gällande. Dess hastiga utbredning och allmänna erkännande, eller det åtminstone tyst medgifna bifallet åt densamma, förlorar derigenom på en gång allt, hvaröfver man kunde känna sig frestad till någon undran. Men vi hafva längesedan förkastat den förutsättning, hvarpå denna förklaring af det här föreliggande factum hvilar, och kunna derföre icke heller godkänna förklaringen sjelf. Deremot finna vi ingen betänklighet vid att antaga de af Neander uppgifna grunderna, men våga blott på samma gång anmärka, dels att en förklaringsgrund, som åtminstone synes oss hafva den jemförelsevis största vigten, blifvit af honom förbigången, dels att han åt en obestämd gissning öfverlemnat den frågan, *hvilket* samband med förut inom kyrkan befintliga åsigter det egentligen var, som montanismen hade att tacka för sin snabba framgång. Denna uraktlåtenhet skall likväl, som vi tro, utan svårighet kunna ersättas af hvar och en, som icke alltför känslolöst genomläst det 32 cap. af Eusebii tredje bok [63]), der den grundstämning, som efter det apostoliska tidehvarfvets utgång måste inom hela christenheten hafva varit den länge herrskande i alla djupare sinnen, på ett gripande sätt uttalar sig. Ett slägte, som vant sig vid att se christendomens kraft uppenbarad i under och tecken, och som omedelbart åtnjutit den gudomlige Andens ledning i all sanning, finner sig liksom på en gång öfverlemnadt åt sig sjelft och nästan till spillo gifvet, då denna omedelbart framträdande uppenbarelse af Herrens och hans Andes närvaro upphörde. Men under denna öfvergifvenhet, och in-

---

[63]) T. ex. yttrandet: usque ad illa tempora virgo munda et immaculata permansit ecclesia. Ut vero et apostolorum chorus et omnis illa ætas, quæ a Domino susceperat vivæ vocis auditum, de hac vita discessit, tum velut in *vacuam* domum falsæ doctrinæ impius se error immersit.

nan man ännu lärt sig den rätta tilliten till den Osynliges verkan i det fördolda, emedan man icke förstod, huru en sådan tingens gång, som den man erfarit, innefattade en med afseende på återlösningens ändamål nödvändig uppfostran till andlig frihet, — då inträder montanismen inom de christnas församling och föregifver, att den dit återför med sig den förlorade Hugsvalaren. Det är visserligen endast genom mycken konst, genom en förtvifladt sträng yttre och inre askes, som den lyckats i flykten gripa och qvarhålla honom. Men man är likväl benägen att i sin mycket beträngda ställning fatta om ett räddningsmedel, som, med undantag af det rätta, tyckes vara det enda tillgängliga, och som dessutom på den ginaste vägen förer ut ur trängseln. Och så lyssnar man till och tror, om också blott tills vidare, på montanismens prophetiska ingifvelser. På detta sätt blifver, om vi ej alltför mycket misstaga oss, det allmänna bifall, som montanismen för en tid tillvann sig inom den christna verlden, fullt förklarligt. Det är sant: den lösning af samtidens stora fråga, som montanismen erbjuder, är icke tillfredsställande. Bifallet, som skördades, kunde derföre icke heller blifva annat, än ett flyktigt och öfvergående. Det måste också i sjelfva verket medgifvas, att montanismens egentliga blomstringsperiod, huru bländande man än kunde vilja finna en och annan företeelse derunder [64]), likväl haft ett mycket ephemert förlopp. Den börjar inom sista fjerdedelen af andra århundradet, och redan i de första decennierna af det tredje befinner den sig i nedgången ("Nachblüthe," Schwegler). Men om svärmeriets och fromleriets vanliga lycka att smitta omkring sig kan antagas hafva utgjort en

[64]) T. ex. en Tertullianus, de unga martyrerna i Carthago vid det tredje seklets början (Se Neander, Kirchengesch. 1. Bd. 210), för att icke nämna Sybyllinerna (C. Alexandre, Oracula Sibyllina, Parisiis 1851.), hvilkas montanistiska ursprung kan vara något tvifvel underkastadt (Schwegler, der Mont. 297.)

medverkande orsak till montanismens framgång; så synes oss likväl den af oss här angifna förklaringsgrunden i ännu högre grad ega characteren af en i tidsförhållanderna grundad nödvändighet. Den intager derföre, så vidt vi kunna dömma, det främsta rummet bland alla hithörande förklaringsgrunder.

Om vi i det yttre förloppet af montanismens historia se en bekräftelse derpå, att montanismen icke förmådde afgifva ett med christendomens väsende öfverensstämmande svar på samtidens fråga efter en osviklig ledning i uppenbarelsens sanning; så är likväl denna bekräftelse ännu icke fullt tillfredsställande. Vi måste, för att i detta afseende komma till visshet, söka inträngа i montanismens eget inre och nu, sedan den blifvit pröfvad i en flersidig växelverkan med andra gestalter af religiöst tänkesätt, hvarunder dess eget medvetande af sig sjelf icke kunnat undgå att vinna en bestämdare begränsning, förmå densamma att aflägga en bekännelse om hvad den är. Och likasom vi i fråga om den ursprungliga montanismen sammanfattade denna redogörelse under rubriken: Montani system, så begagna vi också här på ett analogt sätt Tertulliani namn, då vi af den orsak, att montanismen i sitt sednare stadium i de Tertullianska skrifterna fann sitt fullständigaste och rikhaltigaste uttryck, under benämningen af Tertulliani system söka lemna en framställning af hvad montanismen, fattad från sin innersida, inom detta stadium utvecklat sig till.

## C. Tertulliani system.

Då vi i början af denna hufvudafdelning hade tagit en öfversigt af de samtidiga gestalter, med hvilka montanismen redan genom granskapet föranleddes att träda i beröring, och då vi hos dessa gestalter funnit så mycket med montanismen likartadt, att denna sednare nästan förekom såsom blottad på all egendomlighet; så anmärktes, att frågan om montanismens

inre halt i detta hänseende likväl då ännu måste tills vidare lemnas öppen. Den måste det så mycket mer, som det i allo fullständiga svaret på denna fråga tydligtvis endast kan gifvas i och med en afslutad framställning af montanismens historia i det hela. Men ett steg närmare till detta mål våga vi likväl nu anse oss hafva hunnit, sedan vi granskat sjelfva förloppet af montanismens växelberöringar inom samtiden, enär gränserna för det område inom det montanistiska systemet, hvarest den sökta characteren bör finnas, genom denna granskning blifvit otvetydigt angifna. Ty mot en punkt har den antimontanistiska polemiken, från hvad håll den än utgick, alltid ytterst rigtat sina anfall: den montanistiska prophetian. Och i samma rigtning hafva vi, då montanismens hastiga utbredning borde förklaras, sökt och trott oss finna den hemliga förklaringsgrunden till denna företeelse. Allt hänvisar oss således till den montanistiska pneumatologien, eller parakletismen. Och här, om någorstädes, måste derföre montanismens innersta egendomlighet vara att anträffa. Här, om någorstädes, synes det böra komma till ett hufvudsakligt afgörande, huruvida montanismen äfven under sin glansperiod lefvat ett blott skenlif på sin omgifnings bekostnad, eller den egt ett sjelfständigt, om än falskt, princip för sin utveckling, en verklig egendomlighet. Då vi nu gå att redogöra för det montanistiska systemet, sådant det företrädesvis i de Tertullianska skrifterna erbjuder sig till en granskning, så torde vi derföre ega fullgiltiga skäl till vårt förfarande, då vi vid denna redogörelse taga den montanistiska parakletismen till utgångspunkt för framställningen.

## I. Parakletism.

Då vi begagna denna rubrik, för att under densamma upptaga till redovisning hvad som inom de Tertullianska skrifterna synes characterisera den sednare montanismens uppfatt-

ning af det omedelbara gudsförhållandet, så göra vi detta, dels emedan montanisterna sjelfva till stöd för denna uppfattning åberopade Christi löfte om Hugsvalarens (Parakletens) ankomst [65]), och dels för att på samma gång beteckna en ensidighet i samma uppfattning. Hvari denna ensidighet bestod, är just hvad vi här nedan hafva till uppgift att visa. Men då nu en mera utvecklad gestalt, både hvad lära och lif beträffar, föreligger vår betraktelse, kunna vi icke, såsom vid framställningen af det ifrågavarande förhållandet inom Montani system, på en gång fästa uppmärksamheten vid förhållandets båda sidor, ehuru detta betraktelsesätt har den onekliga fördelen med sig, att hvarje bestämning, som visar sig tillhöra någon af dessa sidor, omedelbarligen reflecterar sig i den andra. I begreppet af en sådan ömsesidig reflexion ligger likväl redan innefattadt, att den ofta i en subjectiv rationalisms interesse uppställda satsen, som vi då i förbigående åberopade: sådan menniskan är, sådan är ock hennes Gud, endast uttrycker en half sanning. I fråga om personlighetens utveckling i och genom Gudsförhållandet, en utveckling, som alltid, och i synnerhet på christlig grund, måste i första hand uppfattas såsom beroende af Guds uppenbarelse för menniskoanden, tillhör initiativet Gud. Det är här genom åskådningen af hvad den för henne sig uppenbarande Guden är, som menniskan lär sig fatta hvad hon är sjelf. Och derföre synes det oss rättast, att i förevarande fall först till närmare granskning upptaga hvad som inom den Tertullianskt montanistiska uppfattningen af det omedelbara gudsförhållandet visar sig vara af *theologisk* halt, för att sedan öfvergå till de motsvarande *anthropologiska* momenterna. Men då vi härmed antyda den gång, som den närmast följande undersökningen kommer att taga; så må tillika nämnas, hvad

---

[65]) Se t. ex. TERT. de cor. milit. cap. 4., för att icke nämna mångfaldiga andra ställen.

som dock redan af sig sjelf är klart, att såväl de anthropologiska, som theologiska satser, hvilka på sådant sätt framkomma såsom resultater, med hänsigt till framställningen af de former, i hvilka det ifrågavarande gudsförhållandet såsom verkligt framträder hos individen och i samfundet, endast erhålla betydelsen af förutsättningar. *Efter* dem böra således dessa former blifva framställda.

1. *Hvad* och *hvem* var den gudomlighet, till hvilken den sednare montanismen ställde menniskan i ett omedelbart vexelförhållande? Med denna fråga uttrycka vi, i öfverensstämmelse med den angifna planen, den uppgift, till hvars lösning vi här anse oss först af allt böra lemna ett bidrag genom pröfning af hithörande Tertullianska yttranden.

Den såkallade ande, hvilken Montanus och hans prophetissor under ekstatisk hänryckning trott sig se och förnimma, var, såsom vi i framställningen af den ursprungliga montanismen sökt visa, icke väsendtligen skiljd från en blind naturmakt. Och häri röjde sig, hvad som innerst låg till grund för den ursprungliga montanismens hedniska character. Men var denne ande ännu inom den montanistförsamling, hvars religiösa ståndpunkt Tertullianus i det väsendtliga representerar, ingenting annat? Montanismen var icke längre hedendom, huru mycket hedniskt der än uppenbarade sig hos densamma. Dess gudomlighet var icke längre bunden inom en skapad verld; den hade blifvit fattad såsom en jemväl öfver verlden upphöjd skapande makt. Härför behöfva vi icke citera några bevisställen: de finnas på hvarje sida i de Tertullianska skrifterna. Men i och med denna förändring i uppfattningen af den sig uppenbarande Guden, måste också ovilkorligen den hittills hårdt tilldragna bindeln småningom begynna att lossna från den blinda, fatalistiska maktens ögon. Väl hade Montanus redan sagt: Gud vakar; men hans prophetior, hvari man fåfängt söker ett articuleradt och bestämdt tankeinnehåll, bevisa bäst,

huru mycken visdom han, äfven i hänryckningens mest lycksaliga stunder, upptäckt i sin Guds öpnade öga. Har han deri tyckt sig skåda ett ljus, så har detta tydligen varit af det slag, hvari man ingenting ser, ett bländande skimmer blott, ett chaotiskt virvarr [66]). Den "gloria Dei", som visade sig för den ekstasierade montanisten inom Tertulliani omgifning, måste deremot i någon mån hafva varit én annan [67]). Först och främst så till vida en annan, som den icke gerna kunnat låna sina strålar ens från en sol, "hundra gånger högre än den närvarande synliga naturens". Den var dertill säkerligen något för mycket himmelsk. Och sedan en annan äfven i det afseendet, att mera bestämda, för åskådningen allt närmare och närmare framträdande gestalter hade begynt röra sig inom dess krets. Vi äro visserligen, såsom redan i det föregående är antydt, långt ifrån att medgifva, det någonsin dessa gestalter, så länge montanismen ännu var montanism, för densamma visat sig i de rena conturer, hvari Johannes evangelisten långt förut och den rättrogna kyrkan en längre tid derefter uppfattade dem. Vi motsätta oss nämligen med bestämdhet såväl det påståendet, att kyrkan har montanismen att tacka för den positiva utbildningen af sin trinitetslära, som den till stöd för detta påstående använda, ehuru i sjelfva verket såsom resultat åsyftade hypothesen, att Johannisevangeliet är en frukt af mon-

---

[66]) Tert. adv. Marc. IV: 22. In spiritu homo constitutus, . . . gloriam Dei conspicit.

[67]) Neander, Kirchengesch. 2 Bd. 886, 887: "es giebt sich das durch dies Prinzip (ein einseitiges supranaturalistisches Element) herbeigeführte Anstreifen an den alttestamentlichen Standpunkt in der Form der *frühesten* montanistischen Orakel noch *mehr*, als in den späteren Erscheinungsformen des Montanismus zu erkennen, da zuerst nur von Gott dem Allmächtigen, nicht von Christus und dem heiligen Geiste die Rede war. Jf. l. c. p. 1004.

tanismens historiska lif [68]). Men likavisst, som vi motsätta oss detta, lika litet vilja vi förneka, att ju någon början till en hypostatisk diremtion egt rum i den montanistiska uppfattningen af gudomen. Mellan den rent åtskillnadslösa gudomsenheten, hvilken dock under förutsättningen af en erkänd åtskillnad mellan Gud och verld icke kan på längd fasthållas, utan att denna förutsättning upphäfves, och den christligt orthodoxa kyrkans treenighet ligger en stor mångfald af möjliga uppfattningssätt. Och ett bland dessa tillhörde i sjelfva verket montanismen. Men hvilket? det är en fråga, som vi nu strax skola närmare undersöka. Så mycket våga vi likväl redan på förhand yrka, att det var genom ett minus, icke genom ett plus, att det var genom den väckelse och varning, som alltid ligger i föredömet af en svår villfarelse, icke genom ett positivt deltagande i christendomens dogmatiska utbildning, som montanismen bidrog till ett noggrannare bestämmande af kyrkans trinitetslära, såvida den annars nödvändigt måste antagas hafva dertill bidragit. För vår del kunna vi icke undertrycka den öfvertygelsen, att man begått ett misstag, när man i ett dylikt bidrag, vare sig af negativ eller positiv natur, velat söka den första utgångspunkten för bedömmandet af montanismens

---

68) Schwegler, d. Nachapost. Zeitalter, 2 Bd. p. 344 och följ. Jf. d. Montanismus p. 45, 159 och följ. Vi kunne icke underlåta att fästa uppmärksamhet vid den förvånande djerfhet, hvarmed den Baurska uppfattningen af de första århundradenas kyrkhistoria i de här genom Schwegler framställda consequenserna blottar sin haltlöshet. Ty antingen måste man hysa bra ringa aktning för den läsande publikens omdömesförmåga, eller vara förblindad genom inbillningen om ofelbarheten af sin egen, för att kunna hålla god mine i så elakt spel, som då man t. ex. af sina hypotheser tvingas till följande påståenden: 1:mo att Johannisevangeliet är en montanistisk product, en frukt af montanismens deltagande i de första århundradenas dogmatiska sträfvanden, och 2:do att Johannisevangeliet är författadt i "andra fjerdedelen af andra århundradet", eller 125—150. Frukten var den gången färdig före knoppningen!

historiska betydelse. Redan den omständigheten, att den äldsta kyrkan sjelf, såvida man skall göra afseende på hereseologernas vittnesbörd — och några andra finnas egentligen icke —, synes hafva fästat så ringa vigt vid den montanistiska trinitetsläran, är egnad att göra saken mer än misstänkt. Vi behöfva blott erinra om, hvad som redan förut är nämndt, att montanisterna i allmänhet från detta håll vitsordas såsom *i bekännelsen* öfverensstämmande med kyrkan. Det är deremot, så vidt vi kunna inse, ett rent praktiskt spörsmål, det är frågan om kyrkans ledning i en tid, när den är hatad och förföljd och dervid känner sig pröfvad öfver all mensklig förmåga, — som gifver den rätta synpunkten, ur hvilken montanismens betydelse bör uppfattas. Emellertid göres äfven ur denna synpunkt kraf på en redovisning af den montanistiska trinitetsläran. Och vi gå derföre nu att söka lemna en sådan, hvarvid vi begagna såsom hufvudkälla Tertulliani genom de båda stridandes egendomliga dogmatiska ståndpunkter särdeles interessanta stridsskrift emot Praxeas [69]), emedan denna skrift företrädesvis berör de hit hörande läropunkterna. Det är sant, att det polemiska syftet här måste hafva fört Tertullianus så nära orthodoxien som möjligt, för att derigenom vinna en fördelaktigare ställning gent emot sin vedersakare. Men den närmaste slutsatsen häraf blir tydligtvis den, att såvida de af honom framställda satserna visa sig vara af den beskaffenhet, att de förutsätta tvenne olika grundåskådningar af triniteten, så bör den kunna anses såsom den mest genuint montanistiska, hvilken är minst orthodox [70]).

---

[69]) Praxeas var sjelf från montanismens hemland, mindre Asien, och till tänkesättet monarchian och patripassian (NEANDER, Kirchengesch. 2 Bd 1004.

[70]) Att Tertullianus i afseende på den christliga trons grundsanningar aldrig kunnat fullt lösgöra sig från den allmänna kyrkans till sitt

Hvad först beträffar Fadrens förhållande till Sonen, så är onekligen ett vacklande mellan tvenne hvarannan motsägande föreställningar märkbart hos Tertullianus [71]). Han börjar sin vederläggning i den nämnda skriften med en fullt renlärig bekännelse [72]). Bekännelsen uttryckes visserligen i helt allmänna ordalag och håller sig nästan bokstafligen till den apost. trons artiklar. Men härmed synes dock alldeles icke vara åsyftadt, att under de allmänna uttryckens obestämdhet dölja någon afvikelse från kyrkans tolkning af desamma. Tvärtom; med en värma, som nästan ofrivilligt meddelar sig åt läsaren — och som vittnar om helt annat, än en beräkning att dölja sig —, förenar Tertullianus med denna trosbekännelse den högtidliga försäkran, att han vet sig häri vara enig med den kyrkliga traditionen från Evangelii första förkunnande till den sednaste efterverld. Men snart, och redan i någon mån inom samma cap. [73]), insmyger sig liksom ofrivilligt en helt annan föreställning i författarens tankegång. Och det är denna, hvarvid vi här böra fästa oss. Det heter nämligen redan i 5:e cap.: "före allt annat var Gud, och han ensam; han var då för sig sjelf

---

inre värde högre uppfattning af desamma, huru ifrig montanist han för öfrigt må hafva varit, det synes oss följa deraf, att denna uppfattning för en tid bevisligen (Se SEMLER, Dissertatio de varia et inc. indole libr. Tert., §. 2., i OEHLERS edit. af Tert. op. Tom. III. p. 621.) varit den hos honom herrskande. Och der den engång hade lefvat, kunde den icke, utan under förutsättningen af en stor inre otrohet, blifva helt och hållet öfvergifven. Detta är en anmärkning, som må gifva ett ytterligare stöd åt påståendet, att den heterodoxa uppfattningen af trinitetsförhållandena hos Tert. just är att anse såsom den renast montanistiska.

[71]) SCHWEGLER, d. Mont. 40 och följ.

[72]) cap. 2. Hanc regulam probabit . . . ipsa posteritas . . . Tres sunt unius substantiæ, unius status, unius potestatis.

[73]) Differentia specifica bestämmes här såsom en gradskillnad.

både verld och rum och allt", och strax derefter: "men han var likväl icke ens då ensam; ty han egde inom sig sjelf det ännu outtalade gudomliga ordet [74])". Och fattas detta yttrande i sitt hela sammanhang; så visar sig klarligen, att förf. här föreställt sig Sonens födelse af Fadren, ordets uttalande, såsom en inom tiden fallande gudomlig actus [75]), ehuru det ännu måste lemnas oafgjordt, huruvida densamma blifvit tänkt såsom samtidig med verldsskapelsen, eller först inträffande i och med mandomsannammelsen, om ock det förstnämnda alternativet ligger närmast att antaga. Men härom sedan. Så mycket är redan genom det anförda afgjordt, att den sist angifna föreställningen om Sonens förhållande till Fadren först och främst innebär en uppenbar motsägelse med hänsigt till den förutnämnda kyrkligt orthodoxa; ty så länge ordet var ett outtaladt, var det ännu icke ett verkligt ord, kunde det icke vara *ὁμοούσιος τῷ πατρὶ* —, och på samma gång äfven, att den utmärker en ganska låg mellangrad på scalan af det christliga trosmedvetandets utveckling. Denna mellangrad tillhör den montanistiska ståndpunkten. Hvad nu beträffar frågan om det hithörande närmare bestämmandet af förhållandet mellan föreställningarne om Sonens födelse, verldsskapelsen och mandomsannammelsen, så blir denna fråga i det följande afgjord på det sätt, att de två förstnämnda föreställningarne sättas i den närmaste förbindelse med hvarandra. "Ordet fick ge-

---

[74]) Det är här fråga om Gud, "qua fuit dispositione ante mundi constitutionem, *adusque filii* generationem."

[75]) Vi åberopa i detta afs. n. förest. not. Jemföras härmed kunna t. ex. de 1, 3, 13 och 18 cap. adv. Hermogenem. I det 3 cap. frågas uttryckligen: quid erit unicum, nisi cui nihil *æquabitur?* och det med afseende på Fadren. Och i 1. cap.: Dei nomen dicimus semper fuisse apud semetipsum ut in semetipso, dominum vero *non semper*. . . Fuit tempus, cum ei (Deo) delictum et filius non fuit.

stalt, ljud och röst, när Gud sade: varde ljus!"[76]) och verldsskapelsen är sålunda fattad såsom Sonens första *verkliga* utträdande ur den evige Fadrens sköte. Så till vida är då Sonen detsamma, som det i skapelsen inneboende och sig uppenbarande gudomliga förnuftet. Men i sväfvande obestämdhet vacklar likväl föreställningen i det ifrågavarande afseendet emellan detta förnuft och det, som röjer sig i Frälsningens ekonomi. Syndens och Sonens existens sättas likavisst i oskiljaktigt sammanhang[77]), utan att det låter bestämma sig, huru dessa båda förnuftsuppenbarelser i samma afseende blifvit fattade i förhållande till hvarandra. Här röjer sig en lucka, som har sin motsvarighet i den Tertullianska uppfattningen af de tvenne sätt, hvarpå menniskan blir delaktig af gudomlig uppenbarelse, och för hvilka vi framdeles skola redogöra. Men den vigtigaste följden af denna hiatus[78]) i vår författares religiösa åskådning är den, att Sonens verkliga menniskoblifvelse icke på något sätt blifver uttryckligen bestämd i förhållande till hans födelse af Fadren. Och det är skada, att den icke blifvit det, ty frågan, huruvida den förra varit upptagen med i föreställningen om den sednare, hade derigenom kunnat blifva från denna sida besvarad.

Återstår då, att söka dess besvarande från en annan. Menniskones son, hvem säges han *efter* mandomsannammelsen

---

[76]) cap. 4.: Tunc igitur ipse sermo speciem et ornatum suum sumit, cum dicit Deus: Fiat lux. Hæc est nativitas perfecta sermonis, dum ex Deo procedit. . . Dehinc generatus *ad effectum*: cum pararet coelum, aderam.

[77]) T. ex. det ofvan cit.: fuit tempus etc.

[78]) SCHWEGLER, d. Mont. 156, 159, besvarar frågan: Wer es ist, der die Logosidee mit der Messiasidee zuerst hat coincidiren lassen? med påståendet: "det är montanismen". Förhastadt! Den här utvisade luckan innebär en fulltygande vederläggning. Lyckades det icke dessa ideer, att coincidera i montanisten Tertulliani dogmatiska medvetande; när och hvar skulle det då hafva lyckats?

vara? Guds Son[79]). Ja; men när detta uttryck skall bestämmas till sitt begreppsinnehåll, så befinner man sig snart åter på samma punkt. Han är, denne Guds och menniskones son, af Fadrens substans. Men detsamma säges om allt annat och alla andra [80]): "den ene Guden är allt", således både Son och verld och menniskoslägte, i kraft af den substantiella enheten. En "portio", en andel af den gudomliga substansen, om än till storleken mindre, tillkommer äfven hvarje annan menniska [81]). Var derföre än denne menniskoson i högre mått, "modulo [82])", än andra, organ för det gudomliga, så blef han likväl icke fattad och framställd till sin väsendtliga åtskillnad från dem. Och att han detta icke blef, det hade icke sin grund blott i den brist på en utbildad dogmatisk terminologi, som tillhörde samtiden öfverhufvud, utan fastmer i sjelfva beskaffenheten af det troslif, som här, i de Tert. skrifterna, sökte sig ett uttryck [83]).

---

[79]) T. ex. cap. 29.

[80]) Cap. 2.: "Sic unus (sc. Deus) est *omnia*, dum *ex* uno omnia, per substantiæ scilicet unitatem. Cap. 4: Filius de substantia Patris. Cap. 13: Et *radium* solis *seorsim* solem vocabo, solem autem nominans, cujus est radius, non statim et radium solem appellabo. Solem et radios ejus tam duas res et duas species unius indivisæ substantiæ numerabo, quam Deum et sermonem ejus".

[81]) Hela skriften: de Anima.

[82]) Adv. Marc. IV: 18. och 28. Se jemförelsen här mellan Johannes Döp. och Christus.

[83]) Vi förneka visst icke, att grunden härtill i någon mån, och till och med i betydlig mån, äfven måste sökas i en sådan brist. En blick på Kyrkans äldsta litteratur är tillräcklig för att aftvinga enhvar detta medgifvande. Vi yrka blott, att det äfven gifves utom den grunden en annan. Och kunde än för öfrigt hvarenda på montanismens räkning af oss uppförd heterodox dogmatisk bestämning uppvisas såsom förekommande äfven hos någon annan icke montanistisk kyrklig författare från det efterapostoliska tidehvarfvet; så vidblifva vi likväl det påståendet: 1:mo att den esoteriska pneumatologien hos Tert. har en bestämdt montanistisk character, 2:do att fasthållandet af det heretiska i denna punkt i så måtto inverkat på Tertulliani uppfattning af trinitetsläran i det hela,

Icke heller från denna sida blifver således förhållandet mellan mandomsannammelse och filiation närmare angifvet.

Vi finna oss till följe häraf nödsakade att stanna vid följande resultat: *Sonen är inom det montanistiskt Tertullianska systemet underordnad Fadren och är en först i tiden verkligen framträdande emanation ur dennes eviga substans* [84]. *Han är väl den främste bland menniskorna, och en tendens att fatta honom på ett ännu högre sätt må icke förnekas; men hans gudom försvinner i samma ögonblick, som det skall på något sätt bestämmas, hvari den består.*

I det 8. cap. öfvergår Tert. till frågan om Anden och hans förhållande till Fader och Son. Anden är, heter det här, den tredje i detta förhållande, från Fadren räknadt. Han är liksom den yttersta spetsen af den från solen utgångna strålen. Anden utgår från Sonen på samma sätt, som Sonen från Fadren [85]. Och Treenigheten framställer sig, på detta sätt

---

som det gjorde för honom omöjligt, att från den lägre ståndpunkt, hvarifrån han i detta afseende utgick, höja sig till den rena åskådning af trinitetsförhållandena, hvilken var uttryckt redan i det af honom sjelf åberopade apostoliska symbolum. En man, med Tertulliani tankekraft, den främste i raden af den vesterländska kyrkans patres, skulle i annat fall, vid de mycket ofta märkbara försöken att höja sig till en sådan åskådning, säkerligen icke alltjemt förete det nästan pinsamma skådespelet af en tillbakasjunkande Sisyphus. Det är ur denna synpunkt, och således i kraft af det inflytande, hvilket den montanistiska paraklet-läran utöfvade, som vi icke tvekat, att åt hvilken dogmatisk bestämning som helst tilldela benämningen montanistisk, så snart den visade sig vara ställd under detta inflytande.

[84]) Cap. 9.: "Pater tota substantia est, filius vero *portio* totius. — Sic Pater alius a Filio, dum filio major". Man ser häraf, att Tert. utan betänkande uppfattat de uttryck i Evangelierna, hvari Christus under sin förnedring innefattat en sjelfbekännelse i förhållande till den himmelske Fadren, såsom giltiga prædicater åt sonen öfverhufvud.

[85]) "Tertius est spiritus a Deo et filio, sicut fructus ex frutice ter-

betraktad, såsom en från Fadren utgående nedstigande gradserie [86]). Häraf drager Schwegler [87]) genast slutföljden, att den på detta ställe uttalade åskådningen af triniteten måste vara den för den montanistiska ståndpunkten characteristiska. Men detta är icke hos denne författare den enda slutföljden ur otillräckliga grunder. Redan i det föregående 7. cap. är yttradt: "att anden gifver ordet gestalt", och att detta icke blott är att förstå om ordets gestaltning i och genom verldsskapelsen, utan äfven om antagandet af menniskonatur, visar sig, för att nämna ett bland flera exempel, i Præscript. adv. Hæret. 13., der samma sats användes med uttryckligt afseende på detta sednare [88]). Här visar sig således förhållandet alldeles omvändt, hvad Son och Ande beträffar: Anden är här ställd före Sonen i ordningen, och denna åskådning måste, då man erinrar sig den vigt och betydelse, som montanismen inom den ekonomiska triniteten tillerkände Anden såsom Paraklet, åtminstone vara fullt ut likamycket montanistisk, som den förra. Ja, vi skulle till och med våga påstå, att den är det i högre grad. Ty det sätt, hvarpå Tert. redogör för den förra, synes bevisa, att den styrka, hvarmed denna föreställning egentligen lefde hos honom, icke varit den jemförelsevis största, då deremot föreställningen om Andens företräde, ehuru den icke göres gällande i form af ett påstående, en thes, likväl så ofta af sig sjelf kommer fram och visar sig under argumentationens gång, liksom framdrifven af en inre omotståndlig kraft [89]). Men vi må gerna medgifva, det vi icke kunna såsom ett bestämdt och

---

tius est a radice, a fonte rivus ex flumine, a sole apex ex radio; ita Trinitas per consertos et connexos *gradus* a patre decurrit".

[86]) Cap. 8.: "Alius a Christo Paracletus, quomodo a Patre alius filius".

[87]) D. Mont. l. c. p. 45.

[88]) "Sermo spiritu constructus".

[89]) Verbum postremo delatum ex spiritu . . . in virginem Mariam etc. Som exempel må anföras de ställen i 7, 17, 18 cap. adv. Prax., der

all ytterligare tvist undandraget resultat antaga, att fasthållandet af ett dylikt företräde, tillerkändt Anden, väsendtligen tillhör den montanistiska ståndpunkten. Så mycket måste åtminstone först och främst medgifvas, att denna prioritet icke hos Tertullianus sjelf erhållit ett obestridt erkännande. Oscillationen mellan ett erkännande och ett icke-erkännande häraf, mycket snarare än fasthållandet af ettdera, kan i sjelfva verket sägas tillhöra denna ståndpunkts character. Och vi vilja söka ådagalägga, hvarföre den detta kan. Men dessförinnan är det nödvändigt, att hafva gjort sig reda för Andens eller Parakletens förhållande till Fadren särskilt, emedan annars den grund saknas, hvarpå frågan, huru Son och Ande förhålla sig sinsemellan, ytterst bör vara ställd. Förelägga vi oss nu den åskådning af triniteten, hvari denna är fattad såsom en rakt nedstigande gradserie; så är klart och behöfver här blott nämnas, att då Anden *genom* Sonen utgår af Fadren, så kommer han, likasom Sonen, först i *tiden* till en full verklighet. Son och Ande framträda i sådant fall för betraktelsen båda på en ändlig grund, under det Fadren ensam i egentligaste mening är oändlig Gud. Upptaga vi åter den andra föreställningen till pröfning i samma hänseende; så kan det visserligen till en början visa sig såsom underkastadt något tvifvel, huruvida Anden, hvars högre dignitet i jemförelse med Sonen här är erkänd, ännu, detta oaktadt, qvarstår på samma ändliga grund. Men, för att icke tala om yttranden, der Anden i likhet med Sonen bestämmes såsom en "portio" af den gudomliga substansen [90]) — ty dessa yttranden kunde anses uteslutande mot-

förf. söker visa, huru Sonen har en egen substans och huru genom Andens kraft den af qvinna födde är Guds Son, o. s. v.

[90]) Så t. ex. cap. 16.: Et ideo Spiritus Deus, et Sermo Deus, quia *ex* Deo, non tamen ipse, ex quo est. Quod deus dei, tanquam substantiva res, non erit ipse deus, sed hactenus deus, quia ex ipsius dei substantia, quæ et substantiva res est, et ut *portio* aliqua totius.

svara den förstnämnda föreställningen —; så finner man likväl, när man med någon härpå rigtad uppmärksamhet följer tankegången i en Tertulliansk skrift, hurusom det är ett genomgående betraktelsesätt, att Son och Ande blifva uppfattade i oupplöslig förbindelse med den yttre uppenbarelsens spher, så att de förekomma såsom derinom bundna gestalter, medan Fadren såsom gudomsväsendet i dess ursprungliga totalitet höjer sig deröfver fri och oberoende. Det är således icke undantagsvis, det är lika mycket regel, som ett montanistiskt tänkesätt är det hos Tertullianus, att Son och Ande i den meningen gemensamt motsättas Fadren, att de förra falla inom ändlighetens åskådningsformer, den sednare är sjelf allena det oändliga. Men hafva vi detta afgjordt, så är med detsamma den ståndpunkt gifven, från hvilken det särskilta förhållandet mellan Son och Ande bör blifva närmare skärskådadt. Och vi fråga oss nu: detta vacklande, som vi i de Tertullianska skrifterna trott oss bemärka, emellan tvenne uppfattningssätt, af hvilka det ena tillerkänner Sonen, det andra Anden prioriteten, huru är det att förklara? hvari har det sin grund? Den för montanismen egendomliga utgångspunkten för uppfattningen af triniteten, eller det gudomliga öfverhufvud, var tydligen gudsförhållandet i dess empiriska omedelbarhet såsom ekstatiskt tillstånd. Den i detta förhållande närvarande och i utomordentliga yttringar sig uppenbarande gudomligheten eller Anden, Parakleten, gjorde i kraft häraf anspråk på det främsta rummet, äfven sedan han icke längre ensam framträdde för den religiösa åskådningen. Var åter montanismen numera tillika christendom, så måste nödvändigt inom densamma förefinnas de inre förutsättningarna för en uppfattning af Christus såsom Gud. Och först sedan medlaren blifvit fattad *i* den eviga substansen, och icke blott såsom härstammande *ur* den — först sedan Sonen blifvit utan förbehåll erkänd såsom sann Gud —, kunde äfven hans i den omedelbara närvaron sig uppenbarande

Ande blifva det. Men till en början var Christi gudom för det montanistiska medvetandet ingenting annat, än principet för den gudomliga uppenbarelsen i det förflutna i motsats till Parakleten såsom principet för samma uppenbarelse, fastän numera hunnen till en högre grad, i det närvarande. Det var närmast tiden blott, som åtskiljde. Och i den mån, som endast denna ändliga åtskillnad gjorde sig gällande, kunde den åt ena eller andra sidan öfverflyttade prioriteten icke egentligen erhålla någon högre betydelse, än den af ett plus, ett additionelt tillägg. Det montanistiska trosmedvetandet hade derföre, så vidt vi kunna inse, i afseende på denna punkt sin character just deri, att det kastades emellan dessa ändliga motsatser, allt eftersom det ensidigt montanistiska elementet, eller det allmänt christliga erhöll en momentan öfvervigt. Och i den stund detta sednare kunnat vinna den makt, att tendensen till den andra hypostasens befrielse ur de ändliga former, hvari den för åskådningen framträdde, besegrade interesset för den parakletiska uppenbarelsens företräde i kyrklig vigt och betydelse; så skulle icke någon montanistisk trinitetslära hafva funnits längre. Häraf torde vara klart, i hvad mening vi, enligt af oss erkända förutsättningar, ansluta oss till den af Schwegler [91]), criticerade Schleiermacherska åsigten af den montanistiska pneumatologien [92]). Schleiermachers yrkande är detta: "das πνεῦμα ἅγιον vom λόγος unterscheidend habe ein zweifacher Weg eingeschlagen werden können: auf der einen Seite werde der Geist dargestellt als abhängig von Christo und alles von dem Seinen nehmend, ja nur an die Reden Christi erinnernd, also ohne eigene Productivität, nur der Wiederschein, der Nachklang von den ursprünglichen Wirkungen der in Christo inwohnenden Gottheit; auf der andern Seite werde der Geist

---

91) D. Mont. 44.

92) Theol. Zeitschr. v. SCHLEIERM., de WETTE und LÜCKE, III. 159.

vorgestellt als ein anderer vom Vater kommender Tröster, Christo *gleich,* und so, dass beide sich gleichsam in das Werk der Erlösung und Wiederbringung der Menschen theilten; und in dieser Weise sey das Verhältniss vorzüglich aufgefasst worden von den Montanisten, wie es sich denn auch in Tertullians Schrift gegen Praxeas noch deutlicher zeigen würde, wenn nicht hier vom Geist immer nur beiläufig könnte die Rede seyn." Uppfattas nämligen det af oss antagna vacklandet emellan tvenne i ändlig form för medvetandet framträdande motsatser i momentet af en relativ jemnvigt; så erbjuder sig tydligtvis just den här uttryckta åskådningen af förhållandet. Vi behöfva icke, såsom Schwegler förebrår Schleiermacher, förväxla den äldre phrygiska montanismen med den sednare, för att i denna åskådning finna något characteristiskt för den montanistiska trinitetsläran, om än icke den fullständiga characteren af densamma. *Anden är således,* för att i korthet sammanfatta det här anförda, *inom den montanistiska trinitetsläran, likasom Sonen, underordnad Fadren och har en ändlig härledning ur den ena gudomliga substansen. På grunden af denna åskådning tillerkännes ett företräde ömsom åt Anden, ömsom åt Sonen, eftersom det heretiska eller christliga elementet* [93]) *gör sig företrädesvis gällande i tros-*

---

[93]) Schwegler, d. Mont. 163, (se för öfrigt hela afdelningen: "die montanistische Trinitätslehre.") tyckes genom uttrycket: "man unterschied den Logos, als das Prinzip der in Christo erfüllten Vergangenheit, von dem Paraklet, dem Prinzip der unmittelbaren religiösen Gegenwart," erbjuda stödet af sin auctoritet åt den här framställda åsigten, så vidt den beträffar den för montanismen characteristiska uppfattningen af Sonens och Andens hypostatiska åtskillnad. Men detta stöd försvinner vid närmare skärskådande. Öfverenstämmelsen är blott skenbar; vi kunna tillegna oss uttrycket, men icke meningen deri. Den Schweglerska tankegången är nämligen följande. Anden var det allmänna uppenbarelseprincipet; i Christo och i montanistförsamlingens heliga var *samme* Ande verksam. Och då till följe häraf ingen specifik bestämning af den

*medvetandet. I förra fallet består likväl det tillerkända företrädet endast i ett quantum, en större andel af den gudomliga substansen.* Och härmed torde vi kunna anse oss hafva besvarat den första frågan angående den montanistiska uppfattningen af det omedelbara gudsförhållandet, frågan: hvilken den gudomlighet varit, till hvilken montanismen ställde menniskan i detta förhållande.

2. Den andra och nästföljande blifver, såsom vi på förhand antydt, denna: huru tänkte man sig det menskliga subjectet i samma relation? Med andra ord: vi vilja nu till särskild granskning upptaga det anthropologiska momentet i det ifrågavarande förhållandet, sådant detta moment i de Tertullianska skrifterna framträder i bredd med, eller rättare i ett nödvändigt beroende af det nu framställda theologiska.

Vi säga ett nödvändigt beroende. Men ehuru det synes vara grundadt i sakens natur, att så måste vara; så har det likväl sitt interesse att närmare efterse, huru detta beroende i sjelfva verket gör sig gällande.

I den montanistiskt Tertullianska uppfattningen af gudomligheten bemärkte vi ett vacklande mellan tvenne till sitt innehåll högt olikartade föreställningar. Å ena sidan röjde sig

---

andra personens väsen återstod; så kunde Christus blifva coordinerad med hvilken montanistisk pneumatiker som helst. Men detta gick ej an. (Hvarföre icke? Schwegler besvara icke denna fråga). Och derföre måste man se sig om "*auswärts*" efter ett nytt princip, som kunde tillegnas Sonen. Lyckligtvis erbjöd sig inom det på hellenistisk grund hvilande tidsmedvetandet förställningen om det gudomliga Logos, och så — var den hypostatiska åtskillnaden gjord. Men hvad som på detta sätt lånades *utifrån*, kunde omöjligen vara mer, än ett namn, ett ljud. Då Schwegler på detta lån såsom basis, "der Knotenpunkt" för det religiösa medvetandets utvecklingsserier inom samtiden, construerar den montanistiska triniteten; så torde det icke vara för mycket sagdt, att hela denna construction sväfvar i luften.

[94]) l. c. 159.

en ur det christliga lifvets grund utgående sträfvan, att från de inom tiden fallande gudomliga uppenbarelsernas serie höja sig till en articulerad åskådning af den eviga, transcendenta substansen; men å andra sidan visade sig det heretiska medvetandets reaction häremot på det sätt, att den genom magiska verkningar sig uppenbarande och i denna uppenbarelse närvarande Anden eller Paracleten, sedan den icke längre uteslutande fick gälla såsom ett och allt, likväl gjorde anspråk på ett ändligt, quantitativt företräde, hvarigenom förutnämnda sträfvan till en articulation af gudsmedvetandet blef fasthållen inom ändliga åskådningsformer och aldrig uppnådde sitt mål, de hypostatiska åtskillnadernas uppfattning såsom oändliga och personliga inom sjelfva det gudomliga väsendet. Månne då — detta blifver den form, som vår förelagda fråga här antager — något motsvarande företer sig på den montanistiska anthropologiens område? Blifver menniskans mottaglighet för det gudomliga uppfattad på tvenne mot hvarandra lika mycket stridande sätt? Och låta dessa stridiga uppfattningssätt, i sådant fall, förklara sig ur samma grunder?

Lika mycket, som Andens relativa företräde, yrkas hos Tertullianus först och främst det menskliga subjectets fullständiga passivitet [94]) i förhållande till det gudomliga. Det förekommer läsaren, der den tanke beherrskat författarens framställning, såsom anträffades en gengångare från den montanska urförsamlingens dagar. Menniskan är, synes det, ännu i den erkändt christlige tänkarens ögon samma viljelösa, på all kraft till sjelfbestämning utblottade verktyg för Parakletens magiska inflytelse. Och icke nog härmed: hon är, då en sådan inflytelse i det ekstatiska tillståndet når sin höjdpunkt, tillika så rent af sanslös, att hon icke har det ringaste medvetande af sin för-

[95]) De anima cap. 6.: "ostendimus supra, movéri animam *ab alio*, cum vaticinatur, cum furit, *utique* extrinsecus.

nedring [96]). Vilja, medvetande, allt, som från någon sida uttrycker det menskliga subjectets sjelfständighet gent emot det gudomliga, synes således inom denna uppfattning icke erhålla någon betydelse, icke ega något värde. Och vi kunna, till en närmare belysning af denna Tertullianska åsigt, anföra flera exempel ur hans skrifter.

Såsom typiskt i det här ifrågavarande afseendet anför han [97]) hvad som berättas i Math. 17. om lärjungarnes beteende vid Christi förklaring. Det "kunde" [98]), menar han, icke vara med de vanliga sinnena och själens naturliga öga, förnuftet, som lärjungarne vid detta tillfälle förmådde fatta de himmelska föremål, hvilka framställde sig för deras blickar. Och deraf kom det sig också, att de förlorade medvetandet och icke visste hvad de sade. Men huru fattade de då dessa föremål? ty den evang. berättelsen angifver bestämdt, att de *sågo* Moses och Elias, och att de hörde ett samtal mellan Christus och dessa hans föregångare. "I Anden", svarar Tertullianus. Och äfven om man icke redan af sammanhanget kunde sluta till författarens mening med detta uttryck, så förklarar han det sjelf, då han strax derpå utbyter det emot ett annat: "att råka utom sig", att genom magisk inverkan förvandlas till ett verktyg för en helt främmande, heterogen kraft. Och i mån som denna

---

[96]) Hvarföre ock, helt characteristiskt, uttrycket "pati" i st. f. accipere, suscipere o. s. v. flerstädes förekommer hos Tert., der det är fråga om menniskoandens förhållande till den sig meddelande och uppenbarande gudomlige Anden, t. ex. l. c. cap. 9 och 11.

[97]) Adv. Marc. IV: 22.

[98]) "Quomodo enim Moysem et Eliam cognovisset (Petrus), frågas här, nisi in spiritu?" Och med afseende på lärjungarnes och särskilt Petri fråga: vill du, så skola vi bygga hyddor etc.? heter det: "quod dixisset, in spiritu scire non poterat." För öfrigt förtjena här anmärkas uttrycken: "excidere sensu, obumbrari virtute divina." Jemf. de anima, slutet af 24 cap.

kraft antager characteren af ett personligt subject, blifver det följaktligen med dess ögon, som menniskan ser, och med dess öron, som hon förnimmer. Mennisko*naturen* såsom sådan eger, enligt detta betraktelsesätt, i sjelfva verket intet organ för uppfattandet och tillegnandet af det gudomliga, som vill meddela sig åt densamma. Der finnes hos denna natur intet, hvartill den gudomlige Anden och uppenbarelsen kan på ett organiskt sätt ansluta sig.

Men detta förhållande ändrar sig måhända, sedan menniskan en gång varit gripen af det gudomliga? Det kunde tyckas, som borde, åtminstone *då*, något slags försoning mellan det menskliga och gudomliga hafva blifvit tillvägabragt, om än genom en blott utifrån åstadkommen förvandling af det förstnämnda. Men sådan är dock icke händelsen. Hvad Tertullianus [99]) yttrar om Johannes döp. i anledning af dennes budskickning till Christus med den förfrågan: "äst du den som komma skall, eller skole vi förbida någon annan?" kastar öfver denna punkt en otvetydig dager. Johannes hade, enligt Tertulliani exeges, tagit anstöt af hvad han hört berättas om Christi verksamhet. Budskickningen var således föranledd af ett verkligt tvifvel och förutsatte hos Johannes ett andeligen utblottadt tillstånd. Den kraft, som förut i väldiga straffpredikningar bjudit spetsen åt de onda andar under himmelen, för att icke

---

[99]) Adv. Marc. IV: 28. "Scandalizabatur Johannes auditis virtutibus Christi. At ego rationem scandali expediam. Ipso jam domino virtutum sermone et spiritu patris operante in terris et prædicante, necesse erat portionem spiritus sancti, quæ ex forma prophetici moduli in Johanne egerat præparaturam viarum dominicarum, *abscedere* jam ab Johanne, redactam scilicet in dominum, ut in massalem suam summam. Itaque Johannes *communis* jam homo et *unus de turba,* scandalizabatur quidem quâ *homo,* sed non quâ alium Christum sperans et intelligens." Från detta hopp, detta andliga ljus, var således *menniskan*, d. v. s. det menskliga hjertat och förnuftet, på ett abstract sätt utesluten.

nämna jordens mäktige, och det prophetiska ljus, som vid första mötet hade ledt till upptäckten, att Jesus var Christus —, detta allt var nu borta. Och huru förklara denna tvärt inbrytande förändring? Tertullianus löser frågan så: en viss "portio" af Anden hade användt Johannes såsom verktyg, för att rödja vägen åt den kommande Herren; nu var Herren kommen och hade begynt taga sitt rike i besittning; då flyttade Johannis portio spiritus öfver till denna Herre, och så befann sig verktyget åter alldeles i samma författning, som före användandet. Den gudomliga gåfvan lemnar således här intet spår efter sig. Anden, eller den andel af anden, som kan tillfalla en menniska, må hafva firat sin förmälning med den menskliga psyche genom tecken och under, som täflat med allt hvad i den vägen blifvit hördt eller sedt, och denna sednare må hafva visat sin trohet genom uppoffringen af till och med den sista skymten af sitt jag; föreningen blifver ändock blott en yttre och mechanisk, hvilken när som helst kan sägas upp. Man kunde derföre, erinrande sig Frälsarens uttryck om sjelfförsakelsen, characterisera den här ifrågavarande föreningens natur på följande sätt: menniskan förlorar här sitt lif, utan att på något sätt vinna det igen. Och deraf blifver en nödvändig följd, att hvarje lifs*yttring,* hvarje tanke eller rörelse i viljan, som eger rum hos det i anden försatta menskliga subjectet, har allt framgent, så länge den högre inflytelsen fortfar, sin utgångspunkt uteslutande i denna yttre och mechaniskt tillfogade andel af den gudomliga Anden. *Lika litet, som den menskliga naturen i sig sjelf är mottaglig för det gudomliga, lika litet kan den sålunda, äfven genom den våldsammaste inverkan utifrån, någonsin helgas till ett fritt organ för detsamma.* Användandet af de meddelade nådegåfvorna, utvecklandet af de uppenbarade sanningarnes innehåll, m. e. o. hela förvaltningen af det förlänta pundet, blifver ur denna synpunkt lika

omöjlig för menniskan, som det första emottagandet och tillegnandet deraf.

Det är tydligt, att vi här befinna oss på den punkt inom den montanistiska antropologien, der det heretiska, som vid framställningen af trinitetsläran visade sig i tendensen att låta anden, Parakleten, gälla såsom ett och allt, har funnit sin närmaste motsvarighet. Men vi skulle, och det just emedan saken är sjelfklar, härvid icke fästa särskild uppmärksamhet, om denna motsvarighet inskränkte sig till att vara blott och bart en motsvarighet och ingenting mer. Det är visserligen samma heretiska element, som här gentager sig; men detta visar sig på det anthropologiska området betydligt mägtigare, än i trinitetsläran. Der vågade det endast framkomma och göra sig gällande som tendens; hade man der tagit ut steget och lemnat ett fullt erkännande åt en dylik öfverlefva från den ursprungliga montanismen; så hade detta steg inneburit en ovilkorlig återgång till hedendom. Här deremot, hvarest det endast gäller erkännandet af det menskliga, syntes fältet utan så stor våda kunna uppgifvas. Ja, det har tvifvelsutan visat sig såsom höjden af en christlig ödmjukhet, att i förhållande till det gudomliga gifva allt menniskovärde till spillo. Allt tyckes sålunda bevittna, att vi här befinna oss närmare den punkt inom det montanistiska systemet hvilken renast uttrycker dess heretiska charakter.

Det är likväl ännu blott från en sida, vi uppfattat den montanistiska anthropologien. Den erbjuder äfven en annan. Vi utgingo vid framställningen af det rent passiva och mechaniskt yttre förhållande, hvari menniskan blef ställd till det gudomliga, från tanken på det inom trinitetsläran åt anden tillerkända företräde. En motsvarighet till den inom samma lära uppvisade begynnelse till en articulation af det gudomliga i och med det, att Christusföreställningen accentuerades, visar sig likavisst inom anthropologien. Det uttalade och i den ska-

pade verlden immanenta gudomliga Logos måste — denna slutsats låg alltför nära, för att kunna helt och hållet kringgås — såsom förnuft äfven vara förhanden i den menskliga naturen. Vi anträffa sålunda hos Tertullianus en uppfattning af menniskonaturen och naturen öfverhufvud, som innebär ett lika bestämdt ekännande af dessas höga värde i kraft af ett gudomligt ursprung, som den ofvan framställda åsigten innebär en förnekelse af detsamma.

"Naturen är då", för att härpå anföra exempel, "ett förebud för prophetian"[100]), en lärarinna, som skall förbereda menniskan till ett troende emottagande af den parakletiska uppenbarelsen. Och den är detta till och med i den meningen, att det substantiella innehållet i dess lärdomar påstås vara detsamma, som i det uppenbarade ordet.

Med mycken styrka vidhålles samma åsigt, hvad särskilt beträffar menniskans själiska natur [1]). Emot gnostikern Marcion, som, med det för gnosticismen characteristiska föraktet för den gammaltestamentliga uppenbarelsen och lagen, framhöll den gudomliga kärleken på rättfärdighetens bekostnad [2]), söker

---

[100]) De resurr. carn. cap. 9: "Totus hic *ordo* revolubilis rerum *testatio* est resurrectionis mortuorum. Operibus eam præscripsit Deus ante, quam literis, viribus prædicavit ante, quam vocibus. Præmisit tibi naturam magistram, submissurus et prophetiam, quo facilius credas prophetiæ, discipulus naturæ, quo statim admittas, cum audieris quod ubique videris, etc."

[1]) Adv. Marcion. II: cap. 16.: "Et hæc ergo imago censenda est Dei in homine, quod *eosdem* motus et sensus habeat humanus animus, quos et Deus, licet non tales, quales Deus." Och vidare: "Satis perversum est, ut in Deo potius humana constituas, quam in homine divina, et hominis imagine Deum imbuas potius, quam Dei hominem."

[2]) Ibid. cap. 12: "Hæ sunt antitheses Marcionis, id est contrariæ oppositiones, quæ conantur discordiam Evangelii cum Lege committere, ut ex diversitate sententiarum utriusque instrumenti diversitatem quoque argumententur deorum".

Tertullianus ett motbevis i beskaffenheten af den gudomliga uppenbarelse, som röjer sig icke blott i hela den öfriga skapelsen såsom ett lagstiftande förnuft, men framför allt låter sig förnimmas i menniskans själ genom samvetet [3]). Den förchristliga uppenbarelsen var sålunda, heter det här, icke inskränkt till judafolket. Oaktadt hedningarnas vantro och afguderi, har dock aldrig medvetandet af den sanne Guden kunnat ens bland dem rent utplånas eller qväfvas. Från tidernas begynnelse är samvetet gifvet åt alla, för att vittna om Gud. Och till och med i sådana hvardagsuttryck, som: "Gud hjelpe! det är vid Gud sant! o. s. v.", yttrar sig ofrivilligt detta samvetets vittnesbörd. Men icke nog härmed. Som den mest i ögonen springande motsats till påståendet om menniskoandens fullkomliga passivitet, yrkas äfven en naturlig divinationsförmåga [4]), hvilken jemte odödlighet, frihet, förstånd och mottaglighet för upplysning utgör Guds afbild i själen [5]). Och skulle vi uteslutande fästa oss vid den här uttalade åsigten af menniskans natur, så kunde slutsatsen icke blifva någon annan, än denna: *menniskan erkännes icke blott såsom af naturen mottaglig för det gudomliga, utan kan äfven i kraft af sin frihet blifva en sjelfständig förvaltare af Andens gåfvor —;* således den fullkomligaste antithes till den sats, i hvilken vi ofvan sökt sammanfatta resultatet af den först angifna anthropologiska åsigten.

---

[3]) Ibid. cap. 7. "Habet Deus testimonia totum hoc, quod sumus et in quo sumus". — — "Animæ a primordio conscientia Dei dos est eadem, nec alia in Egyptiis et in Syris et in Ponticis. Judæorum enim Deum dicunt animæ Deum.

[4]) De anima 22. Dedimus animæ libertatem arbitrii et dominationem rerum et divinationem interdum, *seposita,* quæ per Dei gratiam obvenit ex prophetia.

[5]) Adv. Marc. II. 9. "Habet anima lineas et imaginem Dei, qua immortalis, qua libera et sui arbitrii, qua præscia plerumque, qua rationalis, capax intellectus et scientiæ".

Och huru har montanismen bringat dessa motsatta föreställningar till något slags öfverensstämmelse? I svaret på denna fråga synes montanismens anthropologiska character egentligen först kunna blifva uttryckt i dess afslutade form.

Schwegler [6]) löser problemet på följande sätt. "Båda dessa åsigter, hvilka synas utesluta hvarandra, hvila dock på en gemensam grund, den abstrakta förnekelsen af det gudomligas förmedling genom det menskliga." Och härmed skall förmodligen vara menadt, att såvida antagandet af menniskoandens heterogeneitet i förhållande till den gudomliga å ena sidan utesluter till och med sjelfva tänkbarheten af en försoning, och erkännandet af en ursprunglig det gudomligas enhet med det menskliga å andra sidan inskränker sig till blotta skapelsemomentet; så blifver i sjelfva verket den menskliga friheten å ömse sidor lika mycket förnekad. Är detta meningen, så kan icke gerna något synnerligt vara att deremot invända. Men vi nödgas erkänna, att vi icke heller kunna anse saken vara dermed afgjord. Sjelfva hufvudpunkten i frågan qvarstår ännu ovidrörd: hvarföre kommer montanismen icke utöfver antagandet af denna omedelbara enhet i och genom skapelsen? hvarföre kan den icke höja sig till uppfattningen af det gudomligas inträde i den menskliga frihetsutvecklingen och dess historiska förverkligande genom denna, då den likväl erkänner den naturliga förutsättningen för en så beskaffad försoning? Ty det är onekligen sant, att förmedlingens verld, d. v. s. vetenskap, konst, historia och m. e. o. allt, som faller inom den menskliga frihetens område, i den Tertullianska anthropologien visar sig vara från en sådan försoning utesluten [7]).

---

[6]) Mont. 29. "— zwei Seiten, welche übrigens, trotz ihrer scheinbaren Ausschliesslichkeit, das Hängen am Unmittelbaren und die Ausschliessung aller Vermittlung zur gemeinschaftlichen Grundlage haben, etc.".

[7]) De test. anim. cap. 1. "Consiste in medio anima. Sed non

Misstaga vi oss icke alltför mycket, så kan den här framställda uppgiften, liksom den motsvarande inom trinitetsläran, finna en tillfredställande lösning endast derigenom, att den oundgängliga spänningen och conflicten mellan ett hedniskt och christligt element tages i betraktande. Å ena sidan kan den montanistiska anthropologien icke, utan att med detsamma upphöra att vara montanistisk, från sitt område utmönstra läran om det menskliga subjectets totala sjelflöshet gent emot det gudomliga — denna lära utgör ett ännu bevaradt arf från den phrygiska naturreligionens ståndpunkt. Fasthållandet deraf döljer sig blott nu under slöjan af christlig ödmjukhet. Men å andra sidan kan icke ett sjelflöst subject frälsas, liksom det icke kan vara belastadt med någon skuld; och samvetet, som intygar skulden, bevittnar på samma gång närvaron af det gudomliga i menniskoanden. Den montanistiska anthropologien kan derföre icke heller, utan att uppgifva sin character af christlighet, förneka det gudomligas ursprungliga förening med det menskliga. Montanismens utveckling kan således i anthropologiskt afseende egentligen icke vilja säga något annat, än det förstnämnda hedniska elementets tillbakaträdande och efterhand minskade inflytande i medvetandet. Men så länge montanismen ännu utgör en inom kyrkans historia bestående företeelse, så lefver den på grund af de heterogena elementernas kamp om öfverväldet. Och under denna kamp visar sig på det anthropologiska området förhållandet vara följande: *det menskliga subjectets sjelflöshet i förhållande till det gudomliga och dess väsendtliga frihet genom enheten med detsamma erkännas växelvis i det religiösa medvetandet. Erkännes den sistnämnda; så utöfvar likväl den motsatta föreställningen så mycket inflytande, att detta erkännande*

---

eam te advoco, quæ scholis formata, bibliothecis exercita, academiis pasta, sapientiam ructas. Te, *simplicem* et *rudem* et *impolitam* compello, qualem te habent, qui te *solam* habent!

*stannar vid ett frihetens förverkligande genom en blott ändlig och negativ frihetssträfvan.* Vi anse nämligen den Schweglerska uppfattningen böra i denna punkt så till vida justeras. Ty det är först och främst icke gerna möjligt, att tänka sig tvenne föreställningar, hvilka, såsom de här ifrågavarande, rakt motsäga hvarandra, på samma gång hvilande och overksamma bredvid hvarandra i medvetandet. Och sedan förekommer inom det Tertullianskt montanistiska systemet mycket, som ådagalägger ett försök att i anthropologiskt afseende höja sig öfver den rena omedelbarheten till föreställningen af en mensklig frihetsutveckling, fastän detta försök alltjemt tillbakatvingas. Så är t. ex. den stränga asketismen ett bevis derpå, att den från det menskliga subjectet sjelft utgående verksamheten och viljebestämningen väl kunde på montanistisk ståndpunkt erhålla ett slags religiös vigt och betydelse; men denna betydelse inskränker sig till att vara en blott ändlig och negativ. Ändlig, så vida dessa yttringar af subjectets frihet endast kunde gå ut på ett tillnärmande hän emot det gudomliga, icke ett verkligt tillegnande af detsamma; och negativ, så vida de endast afsågo att rödja undan hinder för det gudomligas inträde. Och just i denna anthropologiska character synes oss förklaringsgrunden ligga till den anslutning åt en gammaltestamentlig ståndpunkt, som montanismen i det hela, och särskilt på det sedliga området, lägger i dagen.

För de allmänna theologiska och anthropologiska förutsättningar, hvarpå det montanistiska systemet, och särskilt den inom detta system förekommande uppfattning af det omedelbara gudsförhållandet, hvilar, hafva vi nu sökt redogöra. Enligt den i början af denna redogörelse angifna plan, öfvergå vi härefter till de former, i hvilka detta förhållande såsom verkligt framträder och uppenbarar sig.

3). Först hos den enskilde. Den form, som det här ensidigt fasthållna heretiska elementet gifver åt det gudomli-

gas uppenbarelse hos individen, är det *ekstatiska tillståndet*, hvilket redan följer af hvad som är sagdt i framställningen af den ursprungliga montanismen. Vi återfinna derföre hos Tertullianus berättelser och yttranden om ekstatiska visioner, hvilka på samma gång bevittna, att casus af sådan art icke varit sällsporda inom den afrikanska montanistförsamlingen, och att de icke blott hos en okunnig allmänhet, men af Tertullianus sjelf blifvit erkända såsom æquivalenta med, om icke öfverträffande, de syner och uppenbarelser, om hvilka Christi apostlar hade talat. "I dag", berättar Tertullianus i skriften "de Anima" [8]), "har en syster här hos oss undfått gåfvan af uppenbarelser, hvilka hon erhåller under församlingens offentliga gudstjenst: hon samtalar med englar, någongång äfven med Herren sjelf, ser och hör sacramenterna, utransakar somligas hjertan, och erbjuder botemedel åt dem, som det behöfva" [9]). Hufvudsaken vid antagandet af denna form för det gudomligas meddelelse visar sig dock hafva bestått deri, att allt sjelfmedvetande på sådant sätt blef suspenderadt. Såvida detta vilkor på annat sätt kunde blifva uppfyldt, så erkännes jemte exstasen äfven andra former, alldeles såsom förhållandet var i den ursprungliga montanistförsamlingen. En kyrkhistorisk källa från denna tid, Acta Perpetuæ et Felicitatis [10]), innehåller en sam-

---

[8]) cap. 9: "Est hodie soror apud nos revelationum charismata sortita, quas in ecclesia *inter dominica solemnia* patitur, conversatur cum angelis, aliquando etiam cum Domino, et videt et audit sacramenta, et quorundam corda dignoscit, et medicinas desiderantibus submittit etc.".

[9]) Motsägelsen häremellan och *Epiphanii* hæres. XLVIII. cap. 2, der ingen prophet eller prophetissa påstås hafva efterträdt Montanus, Maximilla och Priscilla, synes böra förklaras deraf, att prophetians gåfva med tiden allt mera aftagit, och ingen prophet af betydenhet uppstått bland montanisterna sedan.

[10]) NÖSSELT, de vera ætate et doctrina script. Tert. disp. i Oehlers Tert:i quæ supers. etc. T. III. 615.

ling af dylika uppenbarelsehistorier, hvaråt Tertullianus icke tvekat att lemna stödet af sin auctoritet [11]). Ett profstycke ur samlingen må gälla för de öfriga. Perpetua, en tjugutvåårig hustru och moder, tillhörande montanistförsamlingen i Carthago [12]), väntar i fängelse sitt förestående martyrium. Då ser hon en natt i drömmen Christus komma, klädd som herde. "Och han ropade mig till sig", berättar hon, "och räckte mig en ostbit; med sammanknäppta händer anammade jag den och åt, och alla de kringstående sade amen. Vid det sorlet uppvaknade jag, men tyckte mig ännu smaka något outsägligen ljufligt. Detta omtalade jag genast för min bror. Och då förstodo vi, att lidandet var nära, och fästade icke längre något hopp vid detta lifvet" [13]). Till stöd för sitt yrkande, att man såsom christen icke borde deltaga i de ärebetygelser, som vid festliga tillfällen på ett i montanisternas ögon afgudiskt sätt egnades åt de romerska kejsarne, anför Tertullianus [14]): "jag känner en broder, som blef skarpt tuktad genom en syn om natten derföre, att hans slafvar hängt upp en krans öfver dörren, då en offentlig glädjefest oförmodadt hade blifvit tillkännagifven". Och för att varna ifrån de afskydda skådespelens bevistande, åberopas [15]), "huru ett fruntimmer, som afhört en tragedi, samma natt i sömnen fick se Christi liksvepning och under stränga förebråelser höra skådespelarn nämnas. På femte dagen derefter var hon död". Öfverhufvud visa sig sålunda de tillstånd, hvilka tillhöra det magiska själslifvets spher, såsom passande för Parakletens meddelelser åt den enskilde, fastän den ekstatiska hänryckningens medvetslöshet bland dessa intager främsta

---

[11]) Ibid. not. g.

[12]) Neander, Kirchengesch. 1. Bd. 210.

[13]) Se Nösselt l. c. § XLVII.

[14]) De idolol. cap. 15.

[15]) De spectaculis cap. 26.

rummet. Och denna form för den parakletiska uppenbarelsen gäller icke blott som undantag, utan som regel. "Det ligger i sjelfva sakens natur, att den, som är försatt i andanom, särdeles då han får *skåda* Guds herrlighet, eller Gud talar *genom* honom, råkar utom sig; ty han öfverskyggas då af den Högstes kraft. Ekstasen, d. v. s. medvetandets frånvaro, egnar sig särskilt för nådens verksamhet"[16]). De gammaltestamentliga propheternas utsagor om Andens utgjutelse, syner och drömmar i de yttersta dagarna, äro derföre, menar Tertullianus, att hänföra just till den närvarande nådefulla tiden. "Och till större delen är det genom dessa syner, som menniskorna lära känna Gud".

Vid sidan af dessa för den parakletiska uppenbarelsen egendomliga former erkänna likväl de Tertullianska skrifterna, såsom vi af det föregående hafva anledning att förmoda, äfven en form för den gudomliga meddelelsen på naturlig väg: den *omedelbara naturbetraktelsen,* eller samkänslan med naturen. En christen uppmanas derföre, att gifva akt icke blott på företeelserna i den yttre och synliga naturen, utan äfven att lyssna till de dunkla ljuden af ett i medvetandets djup instinctmessigt sig tillkännagifvande förnuft. Såväl genom de förra, som de sednare, talar Gud till menniskan[17]). Skada blott, att iakttagelsen icke *får* öfvergå till ett verkligt begripande, att det iakttagna alltframgent *måste* qvarstanna i ett ogenomträngdt dunkel, och att på hela scalan af det mensk-

---

[16]) Adv. Marc. IV: 22. "In spiritu homo constitutus, præsertim quum gloriam Dei conspicit, vel quum per ipsum Deus loquitur, *necesse est, excidat sensu*, obumbratus scilicet virtute divina. Gratiæ convenit ecstasis, id est amentia.

[17]) De test. naturæ cap. 5. "Recogita in præsagiis (naturæ) vatem, in ominibus augurem, in eventibus prospicem. — Testimonia animæ, quanto naturalia, tanto divina." Ibid. cap 24. "Nemo non sentit animam suam aliquando præsagam."

liga medvetandets *fria* utveckling icke finnes någon grad, der den gudomliga sanningen *kan* afslöja sig. Hvad Gud genom den yttre eller inre naturen meddelar, får till följe häraf utan undantag characteren af idel under och järtecken. Och ehuru deri skall finnas ett förnuft, så är likväl mellan detta förnuft och menniskans ett svalg befästadt, som man icke ens bör försöka att komma öfver.

De former, i hvilka den gudomliga uppenbarelsen hos individen framträder, dessa former må för öfrigt tillhöra den parakletiska eller naturliga arten af sådan uppenbarelse, visa sig, enligt denna öfversigt, samtligen inskränkta till den rent omedelbara uppfattningens. Och den ofvan anförda Schweglerska åsigten af den montanistiska anthropologien, att denna har sin charakter i den totala förnekelsen af det gudomligas förmedling genom det menskliga, tyckes således, hvad det här ifrågavarandet momentet angår, träffa in med sanna förhållandet. Vi inse icke heller just någon nödvändighet af att här bestrida, det ett sådant abstrakt fasthållande af uppenbarelsen i dess rent omedelbara former kunnat ega rum in thesi, enär det i alla fall torde vara klart, att ett dylikt fasthållande in praxi varit omöjligt. Men vi vilja blott såsom characteristiskt erinra om det sätt, hvarpå Tertullianus i skriften de Monogamia [18]) till vederläggning upptager den invändningen emot

---

[18]) Cap. 1. "Multa habeo," dicit dominus, "quæ *loquar ad* vos, sed nondum potestis portare ea; cum venerit Spiritus Sanctus, ille vos ducet in omnem veritatem. Satis utique prætendit ea acturum illum, quæ et nova existimari possint, ut numquam retro ædita, et aliquanto *onerosa,* ut *idcirco* non ædita. Ergo, inquis, hac argumentatione quidvis novum et onerosum Paracleto adscribi poterit, et si ab adversario spiritu fuerit. Non utique; adversarius enim spiritus ex *diversitate* prædicationis apparet, primo regulam adulterans fidei, et ita ordinem adulterans disciplinæ, quia cujus gradus prior est, ejus corruptela antecedit, id est *fidei, quæ prior est disciplina.*

den montanistiska uppenbarelselärans antagande, "att de ingifvelser, hvilka man enligt denna lära skulle erhålla, möjligen kunde härleda sig ifrån den onde anden i st. f. Parakleten, enär man på ett så blindt sätt borde deråt öfverlemna sig". Ett slags pröfning af det gudomliga blir här uttryckligen medgifven. "Man måste nämligen", säger Tertullianus, "tillse, huruvida det, som anden meddelar, *strider emot* trons regel, eller icke". Alltså: väl en pröfning, ett *öfverskridande* af den omedelbara uppfattningen; men detta likväl endast i *negativ* mening. Någon positiv tillegnelse af det uppenbarade förmedelst en articulerad tankeverksamhet kommer icke i fråga. Man skall endast efterse, huruvida det nya bokstafligen strider emot det förut såsom gudomligt antagna och, i händelse någon sådan strid icke förefinnes, äfven antaga det nya, utan att för öfrigt efterfråga, *hvad* detta månde vara.

4. Den gudomliga uppenbarelsen sjelf, sådan den i dessa former meddelas, heter *prophetia* och *divination*. Den sednare, såvida naturen för densamma utgör vehiclet, erhåller likväl, enligt hvad som kan slutas af det redan anförda, en underordnad religiös vigt. Den utgör blott ett förebud för prophetian. Och det är således egentligen endast prophetian, hvarpå vi här hafva att fästa närmare uppmärksamhet.

Prophetian är Parakletens omedelbara meddelelse [19]). Och huru blifver denna till sitt innehåll bestämd i förhållande till Christusuppenbarelsen och den förut gifna gudomliga uppenbarelsen öfverhufvud?

Hvad först beträffar dess förhållande till den genom Christus och hans apostlar gifna, så lemnar Tertullianus deröfver följande förklaring. Den ande, som upppenbarar sig hos våra

---

19) De anima cap. 11: "Sancti spiritus vis, operatrix prophetiæ." Jf. de resurrect. carn. cap. 63: "Nova prophetia, de paracleto inundans."

propheter, är ingen annan, än den, hvilken var verksam hos apostlarna [20]). Men mensklig svaghet och inskränkthet hindrade dessa att på en gång fatta allt. Och derföre har Herren sändt Parakleten, för att genom en styrande och ordnande verksamhet efterhand bringa det christliga lefvernet och seden till fullkomlighet [21])". Tertullianus utgår här från förutsättningen af de genom Christus och hans apostlar gifna trossanningarnas orubblighet och oföränderlighet. Parakletens uppgift inskränkes sålunda till att vara endast en ledare vid tillämpningen af dessa sanningar på förhandenvarande lifsförhållanden [22]). Häraf skulle då följa, att Parakletens bestämmelse icke vore af omedelbart religiös vigt. Först der den trodda sanningen skall omsättas till sedlig grundsats, vidtager den paraklétiska ledningen. Och förhållandet mellan Son och Ande visar sig här, hvarest en gräns skall uppdragas emellan bådas verksamhet, såsom ett rent yttre. Det torde icke heller kunna nekas, att denna föreställning, huru mycket den än synes strida emot det förutskickade påståendet, att det varit *samma* ande, som verkat hos apostlarna, just är en bland de för den montanistiska ståndpunkten egendomliga.

Denna föreställning eger en stor vigt inom det montanistiska systemet. Den har tydligen sin förutsättning i det sätt, hvarpå vi i framställningen af den montanistiska trinitetsläran sökt visa, att Son och Ande blefvo fattade i förhållande till hvarandra. En motsvarighet till densamma visade sig ock redan på den ursprungliga montanismens ståndpunkt, i det att

---

[20]) De pudic. cap. 12: "Isti, qui alium Paracletum in apostolis et per apostolos receperunt, quem non in prophetis nostris agnitum, jam nec in apostolis possident.

[21]) De Virg. vel cap. 1: "Propterea Paracletum misit dominus, ut quoniam humana mediocritas omnia semel capere non poterat, paulatim dirigeretur et ordinaretur et ad perfectum perduceretur disciplina."

[22]) Neander, Kirchengesch. 2 Bd. 891.

en del af det christliga trosinnehållet upptogs blott såsom bekännelse, utan att för det verkliga religiöst sedliga lifvet erhålla någon betydelse.

Ur synpunkten af ett så bestämdt förhållande emellan den gudomliga sanningsuppenbarelsen genom Christus och Parakleten synas, till följe häraf, äfven de öfriga Tertullianska yttranden, hvilka beröra frågan om den parakletiska prophetians religiösa vigt och betydelse vara att uppfatta. Så t. ex., då han i slutet af skriften "de Resurr. carn." uppmanar läsaren, "att ösa ur den nya, parakletiska uppenbarelsens källor", och tillägger: "då skall du icke kunna törsta mer efter undervisning, icke förtäras af olösta frågors qval" [23]). Eller då han på ett annat ställe inom samma skrift [24]) synes tillerkänna Parakleten ett vida mer omfattande uppdrag, enär han utmärker honom såsom en "förklarare af *all* dunkelhet" inom den redan gifna uppenbarelsen. Fattade ur den angifna synpunkten, erhålla dessa yttranden i sjelfva verket en till det sedliga området inskränkt syftning. Det visar sig icke hafva varit trons frågor, utan fastmer det under lagen ställda scrupulösa samvetets, som Parakleten skulle lösa, icke evangeliets mysterier, utan lagbudets skenbara motsägelser, som han skulle utreda och förklara. Emellertid är det icke vår mening, att påtvinga författarens yttranden en på detta sätt inskränkande tolkning. Det är väl möjligt och troligt, att Tertulliani föreställning om Para-

---

[23]) "Nova prophetia, de Paracleto inundans, cujus si hauseris fontes, nullam poteris sitire doctrinam, nullus te ardor exuret quæstionum."

[24]) Cap. 63: "Deus providentissima gratia sua effundens in novissimis diebus de suo spiritu in omnem carnem, pristina instrumenta *manifestis* verborum et sensuum luminibus ab omni obscuritate purgavit; omnes jam retro ambiguitates et *quas volunt* parabolas aperta atque perspicua totius sacramenti prædicatione discussit per novam prophetiam de Paracleto inundantem." Jf. de virg. vel. cap. 1.: "Scripturæ revelantur."

kletens verksamhet sväfvat utöfver de här antydda gränserna. Flera andra yttranden gifva stöd åt detta antagande [25]), ja synas till och med aflägsna hvarje tvifvel i afseende derpå. Vi anträffa således här en motsägelse, och denna kan icke ens förefalla oss oväntad.

Huru skickligt montanismen, så snart ett försvar kommer i fråga, tager sin tillflykt bakom det påståendet, att den parakletiska prophetian endast har att göra med det yttre lifvets anordning, kyrklig sed och disciplin, men lemnar den christliga trosgrunden oantastad [26]); så är likväl detta påstående långt ifrån att vara tillförlitligt. Ty för att icke fästa uppmärksamhet dervid, huru i allmänhet hvarje försök att fatta det sedliga lifvets utveckling, denna må tagas i så inskränkt mening som helst, såsom oberoende af dess religiösa förutsättningar, alltid måste till slut förfalla såsom en orimlighet; så gäller, enligt hvad här nedan skall visas, med afseende på montanismen särskilt det förhållandet, att den förråder en bestämd lutning till det ebionitiska tänkesätt, hvilket fattade hela uppenbarelsen, både lag och evangelium, under synpunkten af en fortskridande gudomlig lagstiftning.

I betraktande häraf måste det ligga i sakens natur, att de gränser, inom hvilka den föregaf sig hafva inskränkt Parakletens verksamhet, i sjelfva verket voro ytterst obestämda och mycket lätt kunde flyttas ut, huru långt som helst.

Vi hafva förut angifvit en af de bestämningar, som mon-

---

25) Adv. Prax. cap. 2: "Instructiores per Paracletum, *unicum quidem Deum* credimus." Cap. 8: "Protulit Deus sermonem, quemadmodum etiam Paracletus docet, sicut radix fruticem." Det ofvan åberopade: "Carnes sunt et carnem oderunt (Priscilla)." o. s. v.

26) De virg. vel. cap. 1. "Regula quidem fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis, etc. — — — Hac *lege* fidei manente, cetera jam disciplinæ et conversationis admittunt novitatem correctionis."

tanismen tillerkände sin prophetia i förhållande till Christusuppenbarelsen. Här hafva vi kommit till den andra [27]), enligt hvilken den parakletiska prophetian kan tillerkännas ett obetingadt företräde i jemförelse såväl med Christusuppenbarelsen, som den gammaltestamentliga [28]).

Men i och med denna anmärkning föras vi ock öfver till den allmännare form, hvari den här förelagda frågan är att uppfatta: i hvad förhållande ställdes den parakletiska prophetian till hela den föregående gudomliga uppenbarelsen öfverhufvud? Det gifves måhända inom hela den undersökning, hvarmed vi här äro sysselsatta, ingen fråga, till hvilken vi i de Tertullianska skrifterna finna ett så liksom på förhand färdigt liggande svar, som det, hvilket härpå lemnas i det 1 cap. af tractaten de virg. vel. Och det lyder sålunda [29]): "Allt har sin tid, säger Predikaren, och afvaktar den. Se ett naturens alster! redan det utvecklar sig endast steg för steg till frukt. Det är först ett frö, af fröet blir en telning, och telningen skjuter upp i en stam. Derpå utbreda sig löfrika grenar, och så står der ett fullständigt träd: knopparne svälla, blommorna lösa sig derur, och i blommorna visar sig frukten. Men äfven

---

[27]) Schwegler, d. Mont. 38., anser i öfverensstämmelse med sin uppfattning af montanismen i det hela endast den inre, nämligen denna sistnämnda, föreställningen såsom montanistisk. Vi hafva i framställningen af trinitetsläran angifvit de grunder, ur hvilka vi anse montanismens character ligger just i vacklandet emellan tvänne väsendtligen åtskilda åskådningssätt, icke i fasthållandet af någotdera. Och denna character uttrycker sig, hvad den parakletiska prophetian beträffar, i erkännandet af de här anförda tvenne föreställningarne.

[28]) Epiph. hæres. XLVIII. cap. 8.; *'Ει δὲ καὶ πάλιν θελήσȣσι λέγειν, ȣ̓χ ὁμόια τα πρώτα χαρίσματα τοῖς ἐσχάτοις,* etc. Jf. Euseb. 1. V. 16.: "Nova quædam et diversa ab his, quæ ex successione majorum tradita, velut prophetali specie proferens (sc Mont.)." Neander, Kirchengesch. 2 Bd. 890.

[29]) "Nihil sine ætate est, . . . . in maturitatem.

denna är till en början kartlik och oformlig; den uppnår först i sinom tid den rätta mognaden och blifver njutbar. Så förhåller det sig äfven med rättfärdigheten; ty rättfärdighetens och skapelsens Gud är en och densamma. I sin första begynnelse röjde den sig blott i menniskonaturens bäfvan för Gud; sedan fortskred den genom lag och propheter till en barndomsålder, och vidare genom evangelium till sin ynglingakraft, nu bringas den genom Parakleten till full mognad". Det hela bildar sålunda en genom tiderna fortlöpande kedja af allt högre och högre stigande uppenbarelser, hvilken afslutar sig i den parakletiska prophetian [30]). De särskilda perioderna eller, närmare uttryckt, graderna af den gudomliga uppenbarelsen visa sig vara fyra: natur eller skapelse, lag och propheter, Christus och apostlakretsen, parakletuppenbarelsen. Hvad som håller kedjan samman, det som utgör den bestående och oföränderliga characteren på alla dessa grader, är uppenbarelsens lagmessighet. Så blifver på första graden det medskapade gudsmedvetandet uppfattadt under formen af en naturens fruktan för Gud [31]), och evangeliet eller Christusuppenbarelsen på tredje graden betraktad såsom en ny lag [32]). Hvad beträffar den andra och fjerde graden, så säger det sig sjelft, att den legala

[30]) De jejuniis cap. 4. "Hæc ratio servabatur apud providentiam Dei, pro temporibus omnia modulantis."

[31]) Schwegler l. c. 34. förbiser betydelsen af denna gradens upptagande med i räkningen. Men vi hafva här förut anmärkt en lucka i den Tertullianska uppfattningen af uppenbarelsen ur Trinitetens synpunkt. Der saknades en förenande länk emellan den gudomliga förnuftsuppenbarelsen i skapelsen och inom frälsningens ekonomi. Här deremot sker visserligen en anknytning, men så, att den förra ryckes helt och hållet inom den sednares omfång och blifver, till följe deraf, liksom denna fattad endast såsom en laguppenbarelse, åsyftande att väcka medvetandet af menniskans söndring från Gud.

[32]) Monog. cap. 14.: "Nova lex abstulit repudium, nova prophetia secundum matrimonium".

characteren först och främst måste tillkomma dem. Men skillnaden mellan graderna bestämmes alltjemt medelst ett plus af stränghet i sedelagens föreskrifter och de religiösa institutionerna. "Patriarkerna", säger Tertullianus [33]) "lefde icke blott tillsamman med flera hustrur, utan äfven i förbindelser utom äktenskapet. Är det då, kunde någon vilja fråga, icke oss tillåtet att följa exemplet? Jo, om det budet: växer till och föröker eder, ännu vore gällande, om det icke vore afskaffadt genom ett sednare: tiden lutar mot sitt slut, och de som hustru hafva, vare såsom hade de icke. Båda dessa påbud och anordningar äro utgångna från en och samma Gud, hvilken väl i början och tills jorden var befolkad lössläppt tyglarne i detta afseende, men nu på verldens sista tider drager dem åt sig igen och återkallar dylika fri- och rättigheter. Planterar man en skog, så låter man den växa, för att i sinom tid hugga ned den. Så förhåller det sig ock med den gamla lagstiftningen. När evangeliet kom, sattes yxan till roten, och en utgallring egde rum. Har alltså [34]) hjertats hårdhet varit herrskande intill Christum, så har köttets svaghet varit detsamma intill Parakletens ankomst. Christendomens nya lag har afskaffat äktenskapsskillnaden, den parakletiska prophetian har förbjudit det andra äktenskapet. Ty om Christus har afskaffat hvad Moses böd, så har också Parakleten rättighet att återkalla hvad Paulus tillåtit."

Huru nära Tertullianus här än synes hafva varit att inom uppenbarelsens historia tillämpa idéen af en organisk utveckling [35]), så visar sig likväl af det sätt, hvarpå de särskilda

---

[33]) Exhort. ad castit. cap. 14.

[34]) Se ofvan anförda citat: Monog. cap. 14.

[35]) Schwegler, d. Mont. 36., yrkar, att en sådan användning verkligen egt rum, men kan icke i fortgången af sin framställning blifva påståendet trogen. Sker detta afsigtligt, eller är det en inadvertens? Antages det förra, så må blott anmärkas, att montanismen icke vinner det

graderna af den fortskridande uppenbarelsen åtskiljas från hvarandra, huru författaren snart åter aflägsnar sig från denna idé. Det var icke heller gerna möjligt, att på montanistisk ståndpunkt fasthålla den. Blir icke den menskliga friheten ens i ringaste mån upptagen med i den historiska process, i hvilken Gud successivt uppenbarar sig och sin vilja; så är ett sådant fortskridande icke tänkbart i någon annan form, än den af en på vissa afstånd bruten kedja af den gudomliga maktens tvära inbrott inom historiens område. Tillväxten måste då snarare visa sig såsom en följd af nya tillägg utifrån, än såsom en organisk utveckling.

5. Vi hafva sett, huru det omedelbara gudsförhållandet, montanistiskt uppfattadt, gestaltade sig hos individen såsom sådan. Characteren af den gudomliga uppenbarelse, som i ett på detta sätt förverkligadt gudsförhållande kunde ega rum, har dernäst blifvit framställd. Och vi fortgå nu till betraktelsen af det samfund, som grundades på förutsättningen af en så beskaffad uppenbarelse.

Detta samfund kallar sig sjelft *Andens kyrka* [36]) i motsats till den allmänna kyrkan, som bedömd ur montanistisk synpunkt, syntes hvila på den biskopliga successionen såsom sin väsendtliga förutsättning.

Montanistsamfundet såsom parakletkyrka erkänner sålunda, att dess differens från det öfriga kyrkosamfundet är väsendtlig och principiel.

En kyrka kan icke existera utan en borgen för den gudomliga sanningens bevarande inom densamma. Den allmänna

---

ringaste i historisk betydelse derigenom, att en montanistisk lärd gjort ett försök till en i sig sjelf storartad idès inympande på det montanistiska systemet, särdeles när det icke kan bättre döljas, huru försöket misslyckats.

[36]) Tert. de Pudic. cap. 21.: "Ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum". Jf. Neander l. c.

kyrkan trodde sig hafva funnit en sådan i biskoparnes oafbrutna succession från apostlarna. Montanistsamfundet påstod sig ega en annan i Parakletens omedelbara närvaro och verksamhet.

Men hvad innebar i sjelfva verket den på detta sätt uttryckta differensen?

Christusuppenbarelsen var objectivt gifven och afslutad inom det apostoliska tidehvarfvet. När den siste bland dem, som, för att låna Irenæi uttryck, tillhört "apostlarnes chorus och *vivam* domini vocem perceperant, hade tillslutit sitt öga för denna verldens ljus, då var till denna uppenbarelse intet att tillägga vidare. Den lemnades då såsom en helig skatt i kyrkans vård. Den skulle förvaltas i och af kyrkan, den skulle i allt högre former intill dagarnes ända tillegnas icke blott af enskilda troende, men af en hel mensklighet. Och här börjar differensen. Principielt erkänner den allmänna kyrkan, att den i egna händer emottagit en sådan skatt, och biskoparne äro — så är dess tro — i kraft af sin invigning begåfvade med den särskilta charisma, som erfordras, för att vaka öfver att den icke förfaras. Men den handlar härvid såsom mannen i parabeln (Math. 25), hvilken gick bort och gömde sin talent; den vågar icke lemna den ut i den fria pröfningens växelrörelse [37]). Den montanistiska ecclesiologien deremot uppfattar kyrkan såsom en "virgo pudica [38])" till den grad, att den låter henne alltjemt blifva qvarstående hos den, som i första hand öfverlemnar skatten: hon vågar icke ens gå bort och gömma. Ty

---

[37]) Melin, de vi et ambitu theol. pract., Lundæ 1846 p. 13.: "Charisma, ita secum reputabant, immediate a Deo proficiscitur, ideoque arte humana non indiget, vel potius eam non *patitur*. Hinc factum est, ut donum divinum *spontaneo* mentis labore excolere negligerent, veriti, ne ita *humana divinis miscerentur*.

[38]) Tert. de Pudic. cap. 1.

denne, som i första hand öfverlemnar [39]), är parakleten. Och parakleten är en "Vicarius Domini". Men, enligt hvad härförut är visadt, skiljer sig Christusuppenbarelsen från den föregående gammaltestamentliga endast i quantitativt afseende. Öfverlemnandet har således på ett likformigt sätt blifvit fortsatt genom tiderna. Någon afslutning, någon gräns för denna gudomliga verksamhet, der man kunde säga, att numera intet vore att tillägga [40]), och der skatten således kunde såsom färdig falla i menskliga händer, för att på eget ansvar handhafvas, — vet parakletkyrkan egentligen icke af. Det är sant, att montanismen vacklar emellan den nyssnämnda föreställningen om Christusuppenbarelsens förhållande till den parakletiska och en annan, enligt hvilken den sednare skulle vara inskränkt till den förras tillämpning på det sedliga området, i hvilket fall en qualitativ gräns vore uppdragen emellan båda. Men denna sednare föreställningen återspeglar sig knappast märkbart inom ecclesiologien. Vi kunna derföre icke här göra derpå något hufvudsakligt afseende, men vilja blott, der den i någon mån röjer sig, icke lemna den ur sigte.

Parakletkyrkan är således andens kyrka i den meningen, att "*den egentligen och i första hand är Anden sjelf,* och sedan jemväl en mångfald, som inbegriper alla dem, hvilka tro på honom". Den är icke ett samfund af helgade personligheter. Der finnes inom densamma *egentligen* blott en person, till hvilken de öfriga, mångfalden, förhålla sig såsom osjelfständiga accidenser.

---

[39]) De virg. vel. cap. 1, "Hic (Paracletus) *solus* erit a Christo magister et dicendus et verendus. Hic *solus antecessor,* quia solus post Christum."

[40]) De jejun. cap. 11: "Rursus *palos terminales figitis Deo,*" utbrister här Tertullianus i polemisk ifver, "sicut de gratia, ita de disciplina; sicut de charismatibus, ita de solemnibus. — Superest, ut totum auferatis, quantum in vobis tam *otiosum.*"

Men den parakletiska uppenbarelsen är den högsta inom historien, ty den är den sista [41]. De andliga gåfvor, som under de föregående verldsåldrarna endast delvis och alltid med att visst återhåll blifvit åt menskligheten förunnade, de få nu, enligt den af Tertullianus ofta åberopade Joelska prophetian [42], i dessa sista dagarna utströmma hejdlöst i hela sin rikedom öfver dem, som tro på parakleten. Parakletkyrkan, såvida den är inskränkt till dessa troende, förlorar sålunda i catholicitet på samma gång, som den sträfvar att vid sig uteslutande fästa epithetet af helighet, "sancta virgo" [43]. Härigenom skiljer den sig från den allmänna: den vill *inom* [44] densamma framställa det förverkligade idealet, den vill gälla såsom de i tyttre åskådlighet framträdande de heligas samfund, under det den öfriga kyrkan ännu befinner sig på ståndpunkten af köttets svaghet och finner den andliga fullheten för tung att bära. Häraf åtskillnaden emellan *Spiritales* och *Psychici*: spiritales, medlemmarne af det samfund, som erkänner de parakletiska gåfvorna [45], och psychici, den öfriga kyrkans svaga medlemmar.

Vid sidan af denna separatistiska tendens röjer sig likväl äfven en viss angelägenhet om bevarandet af det band, som förenade, den å båda sidor erkända trosnormen. För att vinna contur åt den utomordentliga helighet, hvilken parakletens folk

---

[41]) Præf. Act. Felic. et Perp.: "Non una virtus spiritus sancti judicanda est pro ætatibus temporum, cum majora reputanda sint *novitiora quæque* ut *novissimiora*, secundum exuberationem gratiæ in ultima seculi spatia decreta."

[42]) "I novissimis diebus effundam de spiritu meo super omnem carnem, et prophetabant filii filiæque eorum, et super servos et ancillas meas de meo spiritu effundam, et juvenes visiones videbunt, et senes somnia somniabunt".

[43]) De jejun. l. c.

[44]) SCHWEGLER, d. Mont. 48.

[45]) Monog. 1. "Nos, quos spiritales merito dici facit agnitio spiritalium charismatum."

smickrade sig med att kunna lägga i dagen, var det åtminstone fördelaktigt, att visa sig inom en omgifning, som var mottaglig för skuggan. Dessutom borde parakletkyrkan förvärfva ett allmännare erkännande; ty hvartill tjenade det annars, att utställa den andliga rikedomen till åskådande! Det var en alltför smärtsamt känd förlust, som denna kyrka gjort i och med det, att den genom sitt anspråk på en så beskaffad helighet nedsatt sig sjelf till ett undantag. Prædicatet catholica borde derföre, kosta hvad det ville, återeröfras. Och med detta mål i sigte gå parakletkyrkans helige så långt i sjelfförsakelse, att de icke blott söka bibehålla den yttre friden med de köttsligt sinnade, utan tillåta dem äfven att tilltala sig med brodersnamnet[46]). De göra till en början blott anspråk på tolerans, för att efterhand svinga sig upp till herravälde[47]). Som bevis på detta utvidgningsbegär kan anföras hvad Apollonius[48]) berättar om montanisten Themison[49]). Eftersom den allmänna kyrkan grundar sin catholicitet på erkännandet af det apostoliska ordet och praxis, såsom gemensam norm; så gör denne helige ett försök, att rycka undan denna grundval och skjuta dit en annan i dess ställe. "Han tager nämligen på sig ett apostoliskt anseende och skrifver en epistel till *alla* församlingarna, med uppmaning att antaga den nya uppenbarelsen". Hade detta försök lyckats, så hade med detsamma catholiciteten varit eröfrad, och det för temligen godt pris. Men att

---

[46]) Virg. vel. cap. 2.

[47]) NEANDER, l. c. 903.

[48]) EUSEB. hist. Eccl, V: 18.

[49]) Den för tillfället begagnade latinska editionen af Euseb. har "Themisius", och det anf. st. lyder såhär: "Sed Themisius, qui apud eos nomine tantum confessionis inflatus est, veræ autem confessionis fructibus caret, — hic arrogantia elatus, apostolice sibi aliquid auctoritatis assumens, epistolam ad omnes ecclesias scribit, in qua docere conatur eos, qui multo rectius, quam ipse credebant, et cohortatur omnes ad novas verborum adinventiones accommodare aurem suam."

det icke lyckades, derför sörjde en visare byggmästare, än Themisius.

Redan vid en hastig blick på denna ecclesia virgo, pudica, sancta, kan man emellertid här icke undgå att på ett nästan öfverraskande sätt upptäcka ett slägttycke, om än i mycket förädlade drag, med den numera långt in i förgrunden tillbakaträngda bilden af dess andlige fader Montanus, — ett intyg på stamtaflans säkerhet.

Ville man åter, så vidt möjligt är, se bort från denna omständighet och endast ihågkomma, att afkomlingen är en christen; så skulle interesset för den kyrkliga enhetens bibehållande kunna förklaras ur en något annorlunda modificerad grund. Detta interesse skulle då kunna fattas såsom framkalladt genom den allmänna döpelsenådens reaction emot det andliga högmodets particularism. M. a. o., vi skulle här kunna se en skymt af den motsvarighet till en inom trinitetsläran uppvisad föreställning, hvarom ofvan nämndes, en tendens till att erkänna den i den apostotiska traditionen förhandenvarande Christusuppenbarelsens tillräcklighet såsom grundval för kyrkans utveckling. Men det är blott för att antyda den inre, åtminstone potentiella enhet, hvilken genomgår det montanistiska systemets alla delar, som vi härpå fästa uppmärksamhet. Systemet skall nämligen vara uttrycket af ett lif, och det skall vara detta i annan mening, än företeelsen. Företeelsen kan innebära motsägelser: den kan erbjuda phaser, i hvilka den inre väsendtliga enheten endast såsom möjlighet är tillstädes. Men lifvet är i sig sjelft organiskt. Och i systemet bör detta icke blifva förbisedt.

Men är parakletkyrkan en andens kyrka endast och allenast genom denne andes omedelbara och utomordentliga verksamhet inom densamma; så förfaller också med detsamma den åtskillnad, som inom den allmänna kyrkan erkännes emellan *Laici* och *Clerus*. Hvarje medlem af parakletkyrkan är en

spiritalis. Och enär Anden utdelar sina gåfvor såsom honom täckes, nu åt en, nu åt en annan [50]), och fordringarna på helighet äro lika för alla; så kan mellan dessa andens "tjenare och tjenarinnor" [51]) ingen bestående åtskillnad ega rum. "Aposteln har", säger Tertullianus, "*tillåtit* laici det andra äktenskapet, men ålagt clerus engifte. Hvad som är en föreskrift för några, det gäller, kunde någon invända, just derföre icke för alla. Men huru? Månne icke aposteln gjort det till lag för alla, som han föreskrifvit biskoparne och clerus? Ty hvadan äro biskoparne och clerus komna? Ur församlingen. Ja, när det gäller att resa sig upp emot presterna, då äro vi alla en man, då äro vi alla prester; *ty han hafver gjort oss till prester Gudi och Fadrenom.* Men då vi uppfordras att ikläda oss presterskapets strängare pligter, då aflägga vi heldre embetsdrägten och visa oss icke vara dessa pligter vuxna. Skulle då endast biskoparna vara värdiga det christna namnet, eftersom kyrkans lag endast på dem i full mening kan tillämpas? Nej, har du en prests rättigheter, der så erfordras; så tillhöra dig också likavisst en prests förbindelser" [52]). Och för att icke lemna rum åt något tvifvel om den verkliga meningen med dessa uttryck, förklarar Tertullianus på ett annat ställe med bestämdhet, att det ordentliga prestembetet saknar gudomlig auctoritet [53]). "Månne icke", heter det här, "äfven vi, laici, äro prester? Det är blott kyrkan, som fastställt en åtskillnad mellan sina embetsmän och den öfriga hopen. Der du icke har tillgång till någon prest, der handhafver du sjelf sacramenterna och är din egen prest. Der två äro försam-

---

[50]) Dr jejun. cap. 13.: spiritus sanctus in quibus vult terris, et per quos vult, prædicat."

[51]) "Servi et ancillæ", se ofvan citerade montanistiska bevisställen.

[52]) De monog. cap. 12.

[53]) De exhort. cast. cap. 7.

lade, der är en kyrka, äfven om de äro laici. Ty hvar och en lefver af sin tro, och Gud hafver intet anseende till personen". Prestembetet är således en helt och hållet mensklig anordning. Det gifves inga rättigheter, inga pligter, som särskilt tillhöra detta embete. Sjelfva sacramentsförvaltningen utgör i detta afseende icke ett undantag. Och ur denna synpunkt polemiserar Tertullianus mot den makt och anseende, som inom den allmänna kyrkan tillerkändes biskoparna. Denna makt egde, menar han, hvarken i embetet, eller — hvilket vill säga detsamma — i successionen från apostlarna någon giltig rättsgrund. Apostlarna hade erhållit fullmakten derpå, men endast för sina personer, icke för att låta den gå i arf efter sig [54]). Det personliga förhållande, hvari enhvar befunne sig till kyrkans ande eller parakleten, utgjorde den enda normen för bestämmandet af den honom tillkommande kyrkomakten. Lärarekallet, icke kyrkomakten, hade från apostlarna öfvergått till biskoparna [55]). Hvar och en kunde derföre, med parakletens bistånd, vidtaga sådana åtgärder och förändringar inom kyrkan, som han ansåg för nyttiga och med god ordning öfverensstämmande [56]). Och för att här nämna ett par ord om den ordning, som inom montanistsamfundet enligt dessa grundsatser kom till stånd; så må anmärkas, att så väl culten som de clericaliska värdigheterna under montanismens sednare period synas hafva varit desamma, som under den föregående. Att

---

[54]) De pudic. cap. 21.: "Clerici disciplinæ solius officia sortiti sunt, nec imperio præsidere sed ministerio. — Quia dixit Petro dominus: tibi dedi claves regni cœlestis, idcirco præsumis ad te derivasse solvendi et alligandi potestatem, id est ad omnem ecclesiam Petro propinquam. Sed evertis atque commutas manifestam domini intentionem, *personaliter* hoc Petro conferentem." — "Secundum Petri *personam* spiritualibus potestas ecclesiastica conveniet, aut apostolo aut prophetæ".

[55]) SCHWEGLER, d. Mont. 53.

[56]) De cor. mil. cap. 3.: "An non putas, omni fideli licere concipere et constituere, dumtaxat quod Deo congruat, quod saluti proficiat?"

båda delarne uppfattades på ett i någon mån högre sätt, följer dock af sig sjelft. Perpetuas dröm (se här ofvan) visar likgiltigheten för sacramentets jordiska beståndsdelar. Och de kyrkliga embetena voro patriarchatet i Pepuza, koinonernas mot den allmänna kyrkans episcopat svarande befattning, och ett allmännare läroembete, som kallades episcopat [57]). Man har, på grund af den här characteriserade och onekligen ur den montanistiska parakletkyrkans begrepp framgående åsigt af förhållandet mellan clerus och laici, tillskrifvit montanismen förtjensten af att inom samtiden hafva återupplifvat idéen om det allmänna, andliga presterskapet [58]). Denna idé hade, påstår man, hittills varit trängd tillbaka i det kyrkliga medvetandet och nästan bortglömd. Och härtill var anledningen och skulden att söka i de judiska elementer, hvarifvån detta medvetande ännu icke medhunnit att frigöra sig. Men då den allmänna kyrkan stod nära branten af den faran, att förlora sig i det som utvärtes är, att låta sig fastbindas vid den gifna uppenbarelsens bokstaf och i sina yttre institutioner åskåda sitt väsen, — då blef montanismen dess räddare. Och den blef detta genom sin parakletism och sin lära om det allmänna prestadömet.

Vi torde genom det anförda vara satte i tillfälle att bedömma, huru vidt montanismens förtjenst om denna räddning i sjelfva verket sträcker sig och huru de låford, den derför uppburit, egentligen böra tolkas.

Den menskliga utveckligen, förvaltningen af det gudomligt gifna, rör sig, skulle vi kunna säga, emellan uppenbarelsens bokstaf och dess ande. I den förra nedlåter sig Gud till menniskan, i den sednare höjer sig menniskan till Gud. Montanismen inlade genom sin uppenbarelsetheori en protest emot

---

57) Walch, l. c. 647.
58) Neander, l. c. 893.

den allmänna kyrkans bokstafsträldom, dess fasthållande af Christusuppenbarelsens apostoliska tradition såsom ett dödt capital. Den syntes vilja ett fritt tillegnande af dess anda. På samma sätt protesterade den emot all mensklig auctoritet, då den genom sin lära om det allmänna prestadömet ställde hvarje enskild christen i ett direct och lika nära förhållande till Gud. Den syntes sålunda äfven vilja göra den fria tillegnelsen af det gudomliga till hvars mans sak, och det i lika grad. Men så var det dock icke menadt. Protesten gick i sjelfva verket ut på någonting helt annat. Det var först och främst icke till andan af en *gifven* bokstaf, som montanismen hänvisade. För montanismen fanns ingenting gifvet [59]). Det var till en ande, som ännu alltid fortsatte sin dictamen och alltjemt corrigerade hvad som kommit på papperet. Långt ifrån att vilja en fri tillegnelse af traditionen, förnekade montanismen således sjelfva traditionen. Men härigenom var också grundcapitalet för en förvaltning af det gudomliga medelst menskliga krafter uppsagdt. Det gafs icke längre någon fast utgångspunkt för en mensklig frihetsutveckling, någon på samma gång gudomlig och mensklig auctoritet. Ty den auctoritet, som på montanistisk ståndpunkt erkändes, var för litet gudomlig, för att någonsin blifva mensklig. Och när Gud icke nedlåter sig till menniskan, kan menniskan icke höja sig till Gud.

Redan häri är innehållet, att det såkallade allmänna prestadöme, som montanismen yrkade, icke kunde betyda annat, än menniskoandens allmänna och permanenta slafveri. Characteristiskt nämna sig derföre montanisterna "slafvar och slafvinnor". Der alla äro omyndiga, kan icke gerna blifva fråga om något andligt förmynderskap.

Hvari skulle då den allmänna kyrkans tacksamhetsskuld

---

[59]) Tert. de virg. vel. cap. 1.: "Spiritus sanctus usque nunc, non olim prophetans".

till montanismen i detta häuseende bestå? Schwegler svarar [60]): "montanismen har bragt till klart medvetande den incongruens, som egde rum emellan kyrkans begrepp och dess empiriska verklighet. Den har först till kyrkans lösning uppställt det problemet, huru den på samma gång skulle kunna vara en helig och en allmännelig kyrka". När det gäller icke blott ett åberopande, utan en redovisning af montanismens förtjenster, se vi sålunda till och med en författare, som i öfverskattandet af montanismens historiska betydelse hittills icke blifvit öfverträffad, inskränka sig till detta helt anspråkslösa påståendet: den har uppställt ett problem. Ja, denna förtjenst kunna vi medgifva. Den har uppställt ett problem, men icke deltagit i dess lösning. Den har gifvit den allmänna kyrkan något att tänka på, den har visat den allmänna kyrkan, huru dyrbar dess tradition och huru nödvändig dess clerus var för densamma. Men den har gjort detta icke genom ett efterföljansvärdt föredöme, utan genom det varnande exemplet af sina förvillelser. Dess förtjenst är af helt negativ natur. Schwegler nödgas sjelf erkänna [61]), att om kyrkan upptagit exemplet till efterföljd, "så hade den råkat att begå ett sjelfmord på sitt eget begrepp". Och vi tillägga, till förekommande af misstydning, att det icke blott hade varit på sitt begrepp såsom catholsk, utan i och med detsamma äfven på sitt begrepp såsom christlig kyrka, som den, i sådant fall, skulle hafva föröfvat en dylik våldsbragd.

## 2. Asketism.

Menniskoanden kan icke ens genom nåden helgas till ett *fritt* organ för det gudomliga. Det gudomliga inträder på ett våldsamt och allt medvetande undertryckande sätt i mennisko-

---

60) D. Mont. 230.
61) Ibid., följ. sidan.

själen. Det är, sedan en förening af detta slag kommit till stånd, följaktligen icke egentligen menniskan sjelf, som handlar längre, utan det är Parakleten, som handlar genom henne såsom ett osjelfständigt verktyg. Så lydde de anthropologiska förutsättningarna för en montanistisk sedolära. Och det behöfver icke utsägas, att en sedolära i egentlig mening omöjligen kan få rum på grunden af dylika förutsättningar. Men till dessa förutsättningar hörde likväl något mer, än det nu nämnda. Det var emellan tvenne helt olikartade föreställningar, som den montanistiska anthropologien vacklade. Och det var nu blott den ena, som nämndes. Den andra var denna: menniskan är skapad genom det gudomliga Logos, och det gudomliga förefinnes i menniskonaturen såsom en "tacita conscientia" [62]), hvilken går förbud för den parakletiska uppenbarelsen. Enär dessa motsatta föreställningar icke båda utgått från det christliga trosmedvetandet, utan den ena hade ett hedniskt ursprung, så kunde någon verklig försoning och enhet dememellan icke åstadkommas. Men såvida båda tillhörde samma andelif, montanismen sjelf, så måste något slags försoning ändock försökas. Att den skulle blifva skenbar och osann, låg i sakens natur. Men det försök, som gjordes, hafva vi angifvit i dessa termer: det menskliga subjectet tillerkändes förmågan af en ändlig och negativ frihetssträfvan.

Om ock en sedolära, äfven sedan dess anthropologiska förutsättning blifvit i denna mån modificerad, ännu visar sig på montanistisk ståndpunkt omöjlig; så kan likväl på grund af denna modification inom det montanistiska systemet gifvas något, som bildar ett slags motsvarighet till en sådan lära, fastän denna motsvarighet icke gerna kan blifva annat, än en caricatur. Och detta är i sjelfva verket händelsen. Den sedliga ståndpunkt,

---

[62]) De virg. vel. cap. 5.

som häri afspeglar sig, hafva vi benämnt asketism. Och vi vilja söka att i korthet återgifva dess character.

2. Inom den ursprungliga montanistförsamlingen hade *fastandet* redan, såsom vi erinra oss, öfvergått ifrån att vara en fri och åt hvars och ens pröfning öfverlåten sak, såsom det ännu fortfor att vara inom den allmänna kyrkan, till en genom uttrycklig lag föreskrifven gudaktighetsöfning. Denna lagbundna character bibehöll det ännu. Snarare hafva föreskrifterna derom nu blifvit ökade och mera detaljerade, än någon eftergift egt rum. Man brukade inom den allmänna kyrkan, att till minne af Christi lidande och död egna onsdagarne och fredagarne i hvarje vecka åt fasta och bön [63]. Och fastandet räckte till kl. 3 eft. m. Särdeles under påskberedelsen fastades mycket. Och Tertullianus tillägger med afseende på den romerska kyrkan, att den understundom fortsatte fredagsfastan äfven på lördagen, den judiska sabbathen. Men om allt detta iakttogs som ett bruk, så hade det likväl icke blifvit något samvetstvång. Montanisterna kunde icke åtnöjas härmed. De förlängde fastandet till sednare på eft. m. [64], och tillade dessutom tvenne veckors utomordentlig fasta hvarje år.

Som skäl till dessa späkningar anför Tertullianus i sin skrift "de Jejunio:" "att synden måste försonas genom fastande, eftersom syndafallet bestått i ett olofligt ätande [65]; att man genom fastandet förberedes till emottagande af utomordentliga uppenbarelser [66], och att man derigenom förandligas och blir lik Gud, som icke heller behöfver föda," [67] för att icke nämna

---

63) SCHWEGLER, d. Mont. 55. Jf. NEANDER, l. c. 1. Bd. 472.

64) L. c. cap. 10.: "ad vesperam".

65) De jejun. cap. 3.: "Jejuniorum est ea ratio, ut primordiale delictum expiaretur, ut homo per eandem materiam causæ satis Deo faciat, per quam offenderat, id est per cibi interdictionem."

66) L. c. cap. 12: "Revelationum scientia xerophagiis extorquetur."

67) L. c. cap. 11.

en hop exempel ur det G. T., hvarmedelst de anförda skälen skola göras ännu mera bindande.

Dessa skäl äro betecknande. Det är här icke fråga om att besegra sinnligheten, utan att mörda den, icke om bevisandet af en fri lydnad, utan om ett offer. Förberedelsen till emottagandet af gudomliga gåfvor består icke i användandet, utan tillintetgörandet af de redan gifna. Och den väg, på hvilken menniskan förmår närma sig till Gud, är scalan af stegrade försakelser. Någon aning om den väsendtliga skillnaden emellan en gammaltestamentlig och christlig fasta kan icke upptäckas.

Men det är icke blott i förhållande till sin lägre och sinnliga natur, som montanismen ålägger menniskan en abstract sjelfförnekelse. Denna förnekelse är utsträckt äfven till den själiska sidan af hennes naturliga varelse. Då menniskosjälen icke till sin natur är ett organ för det gudomliga, så är den fria användningen af själens krafter icke heller medgifven, så snart det gäller att fatta ett beslut, som synes vara af någon afgörande vigt för det religiösa lifvet, eller att urskilja och bedömma det sanna och falska i den inre eller yttre erfarenhetens företeelser [68]), såvida förhållandet till Parakleten kan i någon mån bero af ett sådant omdöme. Omdöme och beslut tillhöra i sådant fall icke menniskan sjelf [69]). Så snart ett religiöst interesse är ställdt i fråga och skall bevakas, så är det förmyndaren, så är det han, som i sjelfva verket är den ende erkände *personen* inom montanistsamfundet, till hvars afgörande allt hänskjutes, vi mena Parakleten Först i drömmen och visionen blir sanningen uppenbar och viljebestämningen — icke fattad, men — kungjord. Och man bör

---

[68]) De Idolol. cap. 15.
[69]) De Spectac. 26.

icke söka att undgå denna utväg ur ovissheten eller villrådigheten.

Naturens och subjectivitetens förintelse var den genomgående tanken inom montanismens hedniska förutsättning, den phrygiska naturreligionen. Samma tanke återtager sig inom montanismen sjelf, ännu såsom christen, och det så vidt möjligt är. Men såsom sjelfförintelse uppträder den på det sedliga området såsom den mest skärande motsägelse till det medvetande af en personlig bestämmelse inom Guds rike, hvilket är oskiljaktigt från ett erfaret frälsningsbehof.

Närmast till fastandet och det slags sjelfförnekelse, som dermed blifvit satt i förbindelse, sluter sig inom det Tertullianskt montanistiska systemet *penitensen.* Den kan uppfattas såsom en pligt emot samfundet, men framställes såsom först och främst innefattande en pligt emot sig sjelf. Hafva de sinnliga drifterna, oaktadt försöken att tillintetgöra dem, eller sjelfständighetskänslan, oaktadt bemödandet att undertrycka densamma, ändock brutit fram och gjort sig gällande, så att den character, som tillhör en spiritalis, blifvit kränkt till sitt begrepp [70]); så skall det skedda göras ogjordt genom — penitensen. Och denna penitens, hvari består den?

Dopnåden är enligt det ofvan angifna sammanhanget likbetydande med att hafva blifvit upptagen bland spiritales. Att förverka sin döpelsenåd och att falla ur de heligas, spiritalernas, gemenskap, vill således säga ett och detsamma. Tertullianus begagnar sig af det förstnämnda uttrycket. Före dopet är en penitens nödvändig. Men om denna kan här, lika litet

---

[70]) De pudic. cap. 19.: "Sunt quædam delicta quotidianæ incursionis, quibus omnes sumus objecti. Cui enim non accidit, aut irasci inique *et ultra solis occasum,* aut et manum immittere, aut facile maledicere, aut temere jurare, aut fidem pacti destruere, aut verecundia necessitate mentiri; in negotiis, in officiis, in quæstu et victu quanta tentamur, ut si nulla sit venia istorum, nemini salus competat."

som i Tertulliani skrift om penitensen, egentligen blifva fråga. Den måste i det hufvudsakliga hafva blifvit uppfattad och utöfvad så, som inom den allmänna kyrkan. Och den olikhet, hvilken deri kan hafva egt rum, måste, i fall den förefunnits, betraktas såsom följd af, icke såsom förutsättning för, den character, som penitensen erhöll *efter* dopet, d. v. s. inom parakletkyrkan.

Och denna character, hurudan framstår den i de Tertullianska skrifterna? Det första hithörande är det svar, som från montanistisk ståndpunkt afgifves på frågan, huru *ofta* penitens kunde ega rum, derest ett fullständigt affall föregått [71]), en fråga, som tydligen i sin ordning förutsatte en annan, näml. hvilka synder det vore, som medförde ett fullständigt affall.

Den allmänna kyrkan uppförde under classen dödssynder endast afgudadyrkan och mord [72]). Montanismen hade tillagt hor och skörlefnad [73]). Och när en romersk biskop förklarat, att de, som i sistnämnda punkterna förbrutit sig, kunde, under vilkor af undergången penitens, återupptagas i församlingen, så satte sig montanisterna på det bestämdaste emot en dylik profanation af kyrkans värdighet [74]).

Har dödssynd blifvit begången, då kan — så lyder det montanistiska utslaget i frågan: huru ofta? — en penitens, hvarigenom återupptagandet blifver möjligt, blott *en gång* ega rum [75]. Och denna såkallade andra, blott en gång möj-

---

[71]) De poenit. cap. 7.

[72]) De pudic. cap. 12.: "Neque idololatriæ, neque sanguini pax ab ecclesia datur."

[73]) L. c. cap. 5.: "Quis moechiam de propinquorum scelerum, homicidii et idololatriæ complexu divellet?"

[74]) L. c. cap. 1.: "Pontifex maximus edicit: Ego et mœchiæ et fornicationis delicta pœnitentia functis dimitto. O edictum, cui adscribi non poterit: bonum factum!"

[75]) De poenit. cap. 7.: "Collocavit in vestibulo pœnitentiam secundam (d. v. s. den första efter dopet), quæ pulsantibus patefaciat, sed

liga penitens, "får icke", anser Tertullianus[76]), "försiggå helt tyst, så att endast medvetandet af förbrytelsen skulle vara nog, utan bör ådagaläggas genom en handling. Denna handling brukar vanligen och bäst uttryckas med ordet *ἐξομολόγησις*, och den består deri, att man inför Gud bekänner sin missgerning, icke derföre, att han ej känner den förut, men emedan man genom bekännelsen godtgör det brutna, kommer till ånger deröfver och blidkar Gud. Denna *ἐξομολόγησις* är en ordning, som skall lära menniskan undergifvenhet och ödmjukhet. En särskild drägt och lefnadssätt äro dervid föreskrifna: man skall kläda sig i säck och aska, vara bedröfvad i sitt sinne, och genom hela sitt uppförande utplåna synden. Huru och på hvad sätt man skall iakttaga en fasta, icke för kroppens utan för själens skull, och med denna fasta förena ifriga böner, sucka, gråta och klaga inför Gud natt och dag, träget infinna sig hos presbytererna, knäfalla vid altarne och anropa hvarje broder om hans förbön: allt sådant föreskrifver botordningen. Den har till syfte Guds ära, och då den låter syndaren blifva behandlad såsom ett föremål för Guds vrede, så gör den detta, för att genom timlig tuktan afvända eviga straff. *Ju mindre syndaren skonar sig sjelf, desto mer skall Herren helt visst skona honom.*"

Att Tertullianus för öfrigt, likasom han berört frågan om den första penitensen vid öfvergången från hedendom till christendom, icke heller förbigått den mera ordinära bot och bättring, som icke förutsätter begångna dödssynder, och som hufvudsakligen består i en inre, inom "medvetandet" försiggående afsägelse[77]) af synden öfverhufvud, torde icke behöfva anmärkas. Men den form, hvari densamma såsom *andra bot* fram-

---

jam semel, quin jam secundo, *sed amplius nunquam, quia proxime frustra.*

[76]) L. c. cap, 9.

[77]) L. c. särdeles i de första 5. capitlen.

träder, uttrycker fullständigast den character, hvilken genomgår allt slags penitens bland parakletkyrkans spiritales.

Att göra det gjorda ogjordt skulle, enligt det anförda, vara den montanistiska penitensens innersta mening. Och häri låg, kunde man tycka, ingenting för montanismen egendomligt, ingenting afvikande. Men om man besinnar, ur hvilken syngunkt det gjorda blef uppfattadt såsom syndigt, vare sig till döds eller icke, så kan det först och främst icke förundra, att denna penitens kom att i stränghet öfverbjuda den allmänna kyrkans botväsen. Hvad man inom den allmänna kyrkan sökte genom penitensen förklara ogjordt, det var, oaktadt den starka lutning till asketism som äfven der röjde sig, likväl ännu ingenting annat, än det *syndiga* i handlingen. Den montanistiska penitenten var deremot, enligt sina grundsatser, böjd för att redan anse såsom en synd, att han handlat. Handlingen borde derföre ***såsom sådan*** göras ogjord.

Sjelfva penitensen skulle dock vara en handling, en "actus *ἐξομολογήσεως*". Men detta slags handling characteriserar ståndpunkten. Det är, att börja med, en handling, som går ut på att förneka förutsättningen för allt handlande, den till sitt begrepp fria subjectiviteten; således en handling af alldeles samma negativa natur, som fastandet och sjelfförsakelsen, endast med förändrad utgångspunkt. Men detta oaktadt är den tillika en handling af förtjenstlig betydelse. Tertullianus brukar om penitensen alltjemt uttrycken: godtgöra ("satisfacere," "expiare" o. s. v.) det brutna, eller blidka ("mitigare") Gud. Vid sidan af subjectivitetens abstracta förnekelse röjer sig således föreställningen om en falsk sjelfständighet i förhållande till Gud. Och vi se alltså på denna punkt icke mindre, än i de redan behandlade delarne af systemet, samma misslyckade försök åter förnyadt, att bringa tvenne väsendtligen olikartade elementer till försoning. Det må blott i förbigående anmärkas, att tanken på den godtgörande, försonande kraften af

denna penitens icke låg fjerran från penitensens erkännande såsom sacrament. Och Tertullianus tyckes sjelf icke hafva varit alldeles omedveten häraf.

2. I hvad förhållande det menskliga subjectet på montanistisk ståndpunkt fattade sig till sig sjelft i sedligt afseende, hafva vi nu sökt visa. Vi öfvergå derföre till betraktelsen af den samfundsåsigt, hvilken i samma afseende utmärker montanismen.

Denna röjer sig hufvudsakligen i dess uppfattning af *äktenskapet.*

"Ett sant äktenskap är", heter det, "ett sådant, som kyrkan sammanknyter och genom sin välsignelse och sitt sacrament beseglar, som englarna i himmelen kungöra och Gud Fader förklarar giltigt" [78]). Och denna religiösa invigning och bekräftelse af äktenskapet är af den väsendtliga vigt, "att de äktenskapliga förbindelser, hvilka icke erhållit kyrklig sanction, anses lika med äktenskapsbrott [79]). I öfverensstämmelse härmed yrkas den äktenskapliga föreningens bestånd äfven på andra sidan grafven: "denna förbindelse är", utropar Tertullianus, "sluten af Gud, och menniskan skall icke upplösa den; ty om till och med en lagligen frånskiljd maka, detta oaktadt, ännu är så bunden, att hon icke må förenas med en annan; huru mycket mer måste den, som icke genom oenighet, utan genom Guds skickelse blifvit frånskiljd, ännu tillhöra sin i frid hädangångne make! Den hon icke velat förlora, har hon ännu i behåll. Minnet af den bortgångne lefver alltid qvar: hon beder för hans själ och begår nattvarden på årsdagen af hans frånfälle. I himmelen skall

---

[78]) II. ad. uxor. cap. 5. "Sufficiam ad enarrandam felicitatem ejus matrimonii, quod ecclesia conciliat, et confirmat oblatio, et obsignatum angeli renuntiant, pater rato habet?"

[79]) De pudic. cap. 4.: "Penes nos occultæ conjunctiones, id est non prius apud ecclesiam professæ, juxta mœchiam et fornicationem judicari periclitantur."

hon återförenas med honom i ett andligt äktenskap. Huru kan den vara ledig till nytt äktenskap, som en gång inträdt i ett förbund för evigheten? Eller skall måhända den ene vara hennes make å andens, den andre å köttets vägnar? Nej, i det medvetandet hos qvinnan, att vara fästad vid två männer, ligger redan ett äktenskapsbrott. Och Gud skall i det eviga lifvet icke åtskilja dem, som han sjelf i detta jordiska lifvet förenat och förbjöd att åtskiljas" [80]).

Tager man härjemte i beräkning hvad Tertullianus inom samma cap. talar om de *många* herbergen i Fadrens hus och den likartade belöning, hvilken väntar tvenne trogna makar inom *det* herberge, som särskilt är dem beskärdt; så visar sig äktenskapet hafva blifvit uppfattadt såsom en för evigheten gällande förening af tvenne *bestämda* och hvarandra completterande individer [81]). Det är blott att beklaga, det icke äfven den naturliga individualiteten och tycket, såvida detta har en giltig förklaringsgrund i den förra, inom denna theori visa sig såsom på något sätt upptagna och helgade i den predestinatoriska "skickelse," som förenat dem. Mellan natur och nåd saknas äfven här den försonande länken.

En omedelbar följdsats häraf är den i de anförda citaterna redan uttalade: att äktenskap må ingås blott en gång, icke flera. "Ett äktenskap, liksom en Gud!" är montanismens canon i detta hänseende [82]). Och lika mycket, som öfver de icke kyrkligt erkända förbindelserna mellan man och qvinna, om icke i ännu högre grad, afsäger Tertullianus en förkastelsedom öfver det andra äktenskapet såsom en ~~dödlig~~ synd, jemförlig med de allrasvåraste synder af detta slag [83]).

[80]) Monog. cap. 10.

[81]) Schwegler, d. Mont. 59.

[82]) Monog. cap. 1.: "Novimus unum matrimonium, sicut unum Deum."

[83]) L. c. cap. 4.: ""Post primum scelus, homicidium, tam dignum secundo loco scelus non fuit, quam duæ nuptiæ."

Oaktadt denna ytterliga rigorism, torde vi likväl allt intill denna punkt nödgas tillerkänna den montanistiska äktenskapsläran en christlig character. Den förbiser visserligen en och annan förutsättning, hvarpå det verkliga lifvet gör anspråk. Och man kan derföre icke heller undgå att märka, huru den, hunnen till den höjd, dit den lyftar det christliga äktenskapet, sjelf i någon mån fattas af en idealistisk svindel. På samma gång, som hela himlens herrlighet flyttas in i de trogna makarnas jordiska tjäll, så tyckas de väntande herbergen i Fadrens hus blifva liksom något jordiska. Men detta är måhända endast en tillfällig brist i theoriens framställning, eller i det allmänna christligt sedliga medvetandets utbildning inom samtiden, utan djupare grund?

Det följande må vittna i denna fråga. Tertullianus skrifver till sin egen maka, och äktenskapet med dess pligter utgör föremålet för hans skrift. Han vill icke, att denna hans maka en gång skall förenas med en annan, i fall döden kallar honom bort före henne [84]). Och här yttrar han: "såsom ett godt förbjudes äktenskapet ingenstädes i den heliga skrift. Men hvad som är ännu bättre, än detta goda, det lär oss aposteln, då han väl för de försåtliga frestelsernas skull tillåter äktenskapet, men föredrager ogifta ståndet för tidsomständigheternas trångmål skull. Deraf är lätt att förstå, det tillåtelsen att gifta sig endast är ett medgifvande åt nödvändigheten." Och vidare: "hvad är det för ett godt, som endast är godt i jemförelse med ett sämre? Hvad som blott tillåtes, är icke ett godt." [85]).

Det behöfver icke anmärkas, att författaren redan här befinner sig inne på en tankeföljd, som förutsätter ett helt annat inre upphof, än den förut återgifna.

---

84) Ad uxor. I. 1.: "Dignum duxi, quid sectandum tibi sit post discessum de sæculo meum, si prior te fuero vocatus, jam hinc providere, ut provisum observes, mandare fidei tuæ."

85) L. c. cap. 3.

Och denna tankeföljd lemnas icke förr, än sista länken blifvit uppnådd. I skriften de monogamia framställes äktenskapet än som ett nödvändigt ondt, hvilket först genom syndafallet inkommit i verlden [86]), än som en med Christi sinne mindre öfverensstämmande eftergift åt den menskliga svagheten [87]). Och på ett annat ställe säger Tertullianus helt bestämdt: "jag förkastar äktenskapet, emedan det är hopsatt af samma ämne, som otukten" [88]). "Om Parakleten ålagt engiftet som lag, så hade han kunnat göra detsamma med det ogifta ståndet; men han har af skonsamhet ännu låtit stå qvar, hvad han enligt Christi ord, *rätt fattade,* hade bordt afskaffa. Äfven häri bevisar sig Parakleten som din förespråkare, att han gör afseende på din svaghet och icke fordrar af dig en fullkomlig återhållsamhet." [89]). Då likväl just denna menskliga svaghet, likavisst som hvarje annan dylik, inom Parakletens uppenbarelseperiod borde försvinna, så blifver det fullständiga coelibatet åtminstone påyrkadt såsom en högre christlig dygd [90]). I första rummet anbefalles detsamma presterna [91]). Men väl dem, som, äfven utan att vara prester, ega nog mod och sjelfbeherrskning, för att i detta afseende följa Christi exempel! "Heliga jungfrur äro redan här på jorden englar," och "Christus, som sjelf var ogift, öpnar för dem himmelriket" [92]).

Vi torde, efter dessa upplysningar, icke längre befinna oss i villrådighet om, hvadan den montanistiska äktenskapslärans missrigtning egentligen härleder sig. Det phrygiska ursprunget

---

86) Monog. 5.: "Novissimus Adam innuptus in totum, quod etiam primus Adam ante exilium."

87) L. c. cap. 3.

88) De exhort. cast. cap. 9.

89) Monog. capp. 3, 5 och 11.

90) Adv. Marc. 29.

91) De exhort. cast. cap. 11.

92) Ad uxor. I. 4. Jf. Monog. 3.

förråder sig alltför tydligt. Läran delar sig visserligen liksom på två linier, af hvilka den ena utvecklar sig inom christendomen, den andra utom densamma; den ena söker upptaga helt christligt ethiska föreställningar, den andra går tillbaka ända till Cybelesdyrkarnes hat och afsky för allt hvad till det naturliga slägtlifvet hör. Men något slags concordat mellan båda rigtningarne, om än aldrig så ytligt och skenbart, måste likväl åstadkommas. Och detta hvilar, så vidt vi kunna inse, endast deruppå, att all collision dememellan i möjligaste mån afböjes. Ty erkännes äktenskapet såsom christligt, så sker detta på det sätt, att dess natursida alltjemt blifver med fullkomlig tystnad förbigången. Förkastas det åter, så sker detta med uteslutande afseende just på dess betydelse för det naturliga slägtlifvet. Men i denna, af nödvändigheten föreskrifna, omsorg, att kunna hålla de båda rigtningarna aflägsnade från hvarandra, ligger också förklaringsgrunden till den idealistiska öfverdrift, som den montanistiska äktenskapsläran, när den skall vara rätt christlig, icke kan undgå.

Vi skulle härnäst upptaga till undersökning, i hvad förhållande montanismen ställer menniskan till samhälle och stat. Men vi sakna, tyvärr, dertill nödiga källor och förarbeten. De Tertullianska skrifterna lemna åt en sådan undersökning ett högst obetydligt material. Och de, hvilka före oss gjort montanismen till föremål för en speciel behandling, hafva lemnat detta material nästan helt och hållet utan afseende. Vi nödgas derföre inskränka oss till att här fästa uppmärksamhet vid ett enda bevisställe, det 21 cap. af Tertulliani liber apologeticus, och för öfrigt vädja till den belysning, som systemet i det hela kastar öfver denna punkt.

Det här förekommande Tertullianska yttrandet är visserligen temligen löst framkastadt. Det är fråga om den berättelse, som Pilatus antages hafva öfversändt till kejsar Tiberius angående Jesu död och uppståndelse. De efterföljande kej-

sarne borde, menar Tertullianus, på grund af denna berättelse hafva trott på Christum; "men," tillägger han, "de voro i sin egenskap af kejsare alltför mycket fästade vid verlden, för att göra det, och dessutom *kunde* de icke på samma gång vara kejsare och christna" [93]. Men så mycket torde åtminstone häraf kunna slutas, oafsedt den mera tillfälliga anledning, som här framkallat yttrandet, att den förnekelse af samfundslifvets sedliga värde och betydelse, som i den montanistiska äktenskapsläran uppenbarat sig i sin största möjliga ytterlighet, icke heller återkallas i fråga om stat och samhälle. Dessa former af den förverkligade sedligheten måste, lika mycket som familjlifvet, anses förkastliga, der öfverhufvud all mensklig utveckling såsom sådan uppfattas som en stor afvikelse.

3. Skälet, hvarföre icke det borgerliga samfundets representant kunde vara christen, lades deri, att han var *fästad vid verlden*. Montanismens *verldsförakt,* dess försök att afslita till och med de sista trådarne af de band, som fästa menniskan vid lifvet, vid natur och historia, återstå ännu för oss att ur sedlig synpunkt taga närmare i sigte.

Hit hör först dess uppskattning af martyriet.

Tertullianus betraktar martyriet som det andra dopet [94], hvarigenom till och med en förspilld syndaförlåtelse åter kan erhållas [95]. "Martyrblodet öpnar för honom paradiset" [96]. Och till yttermera visso åberopas en äldre montansk parakletbefallning: "önsker eder icke en verklig sotdöd på edra sängar, utan martyrdöden, på det han må varda ärad, som för eder lidit hafver!" Att genom flykten, eller hvad annat sätt som

---

[93] "Et Cæsares credidissent super Christo, si aut Cæsares non essent sæculo necessarii, aut si et christiani potuissent esse et Cæsares."

[94] De pudic. cap. 22. "aliud baptisma."

[95] De bapt. cap. 16.: "perditum reddit."

[96] De anim. cap. 55. "tota paradisi clavis tuus sanguis est."

helst, söka undgå fasorna af en sådan död, framställes derföre såsom en gudsförnekelse [97]). Och det upphöjes till ett afgörande kännemärke på Andens sanna kyrka, att den "uppmuntrar till martyriet" [98]). Men liksom härmed knifven var satt till roten af menniskans lägre bestämmelse såsom naturväsen, så vände sig montanismen på ett lika radicalt sätt äfven emot hennes allmänna bestämmelse såsom medborgare inom andens verld, hennes bestämmelse för cultur. Philosophi och konst äro sålunda för Tertullianus idel hedniska styggelser, vanställningar af det ursprungliga gudsmedvetandet [99]). På de fält, der menniskotanken fritt försöker sina krafter, herrska villfarelsens och lögnens "demoner;" och för hans ögon visar sig ingen Socratisk genius der [100]). "Nej," utropar Tertullianus, "till dig vill jag vädja, du okonstlade, obyfsade bondförstånd! Till dig bör man förtro sig" [1]). Och nästan med samma ifver far han ut emot hvarje spår af det skönas uppenbarelse i lifvet, eller naturen. Han har skrifvit icke mindre, än tre hela tractater öfver "qvinnornas drägt" [2]), och dessa äro fyllda af dylika utgjutelser. "Skönheten är," heter det här bland annat, "till intet *nyttig*, ty dess enda ändamål, den enda frukt, som deraf kan skördas, är vällust. Hvilket skulle väl annars vara det åsyftade ändamålet, när en qvinna genom konst söker höja sina behag? Dylik prydnad är idel skarn och otuktens retmedel. Hvad som är *skapadt,* det är Guds verk; men hvad som *tillkommer derutöfver*, det är djefvulens. Och huru brotts-

---

97) De fuga, cap. 8.

98) De præscript. cap. 36.: "martyrium exhortatur (vera ecclesia spiritus)."

99) Apologet., hela cap. 46.

100) L. c.: "erroris amicus, interpolator veritatis et furator (philosophus)." Jf. de anima cap. 39.

1) De test. anim. cap. 1.

2) "De habitu muliebri, de Cultu feminarum, de virginibus velandis."

ligt, att kränka Guds verk genom djefvulens påfund" [3])? Emellertid drager författaren sjelf icke i betänkande att öfverskrida den här angifna gränsen emellan det lofliga och olofliga; det är i sjelfva verket icke hans mening, att samvetsgrannt hägna om det område, som han fridlyst genom att säga: det är Guds verk! Man träffar snart yttranden, som visa, att det t. ex. alldeles icke är tillräckligt, om den med kroppslig skönhet begåfvade qvinnan undviker allt hvad som skulle kunna *höja* hennes behag, — hon måste äfven göra något, för att *utplåna* dem [4]). Men hvad som måhända af allt bäst characteriserar den för montanismen egendomliga åsigten af skönhet och konst, det är Tertulliani föreställning om Christi jordiska gestalt, hans polemik emot gnostikern Marcion, som tänkte sig Christi kropp såsom ett af himmelska elementer bildadt omhölje kring det på jorden nedstigna Logos [5]). "Hans kropp egde," säger Tertullianus, "hvarken något menskligt majestät, eller någon himmelsk glans. Om ock propheterna iakttaga tystnad öfver hans *oädla* gestalt, så tala dock hans skymfliga lidanden derom tydligt nog. Skulle väl någon hafva vågat, att röra vid hans kropp, om det nya lifvets herrlighet strålat ut derifrån; eller spotta i hans ansigte, om det icke *förtjent* en sådan skymf? Huru kan man kalla en sådan gestalt himmelsk, som saknar alla tecken af ett himmelskt ursprung?"

Således: den christliga konstens allraförsta och centrala mönsterbild, den blifver här fattad såsom afskyvärd, ett föremål, som förtjenar att skymfas; och att all annan det skönas uppenbarelse inom timlighetens gränser med detsamma är bannlyst utom christendomens horisont, följer häraf som ett corolarium.

---

[3]) De cultu femin. capp. 3, 4, 5.

[4]) L. c. cap. 2: "dissimulatione et incuria *oblitterandæ* (naturalis speciositatis)."

[5]) De carne Christi, cap. 9.

### 3. Chiliasm.

Då montanismen, i öfverensstämmelse med sin uppfattning af det omedelbara gudsförhållandet, betraktade hvarje menniskoandens försök, att fritt tillegna sig och utveckla det gudomligt gifna, som en gudsförnekelse; så synes med detsamma all mensklig historia hafva förlorat sin betydelse. Knappast kan väl heller medvetandet af det närvarande lifvets tomhet uttala sig på ett mera obeslöjadt och fullständigt sätt, än det gör i montanismen lära om martyriet och i dess uppskattning af konst och vetenskap. Men den montanistiska verldsåskådningen är likväl, allt detta oaktadt, icke utan sin teleologi. Vid framställningen af den parakletiska uppenbarelsens förhållande till de föregående, visade sig att montanismen icke är främmande för tanken på ett slags historiskt framåtskridande. Den erkänner en progression i den gudomliga uppenbarelsen, fastän menniskan på ingen punkt aktas värdig att på activt sätt deltaga i densamma. Det är endast genom en för hvarje ny uppenbarelse alltmera skärpt askes, som menniskan göres skicklig att såsom ett passivt verktyg i sig upptaga det gudomliga. Men för den asketiska strängheten, liksom för möjligheten af det gudomligas emottagande på detta sätt, måste gifvas en gräns. Och parakletkyrkan tror sig hafva hunnit denna gräns. Verldsändamålet visar sig på grund häraf såsom i hvarje stund färdigt att afslöja sig, och det i gestalten af ett plötsligt inbrytande, utom historien redan beredt och färdigt, tusenårigt Christusrike. Så bildar chiliasmen slutpuncten till ett system, inom hvilket det omedelbara gudsförhållandet tagit gestalten af en ekstatisk hänryckning, och den menskliga frihetsutvecklingen blifvit sammankrympt till en asketisk botkamp. Huru den sednare montanismens chiliastiska förväntningar i det enskilta gestaltat sig, derom lemna de numera tillgängliga källorna föga upplysning. Att de icke i hufvudsaklig mån skiljt sig ifrån den character, de erhållit redan inom den ursprungliga mon-

tanistförsamlingen, kan dock tagas för afgjordt. Emellertid saknas icke hvarje spår till en undergången lättare modification af desamma. Den genomgripande förändring, hvarigenom den sednare montanismen i det hela skiljer sig ifrån den ursprungliga, har icke gerna kunnat undgå att, om ock på ett mindre märkbart sätt, i någon mån sträcka sitt inflytande äfven till de chiliastiska förhoppningarnes område. Och det blifver följaktligen vår uppgift att söka visa, hvari detta inflytande bestått.

Tertullianus har skrifvit en utläggning öfver Fader Vår [6]). När ordningen kommer till den andra bönen, blifver denna från början till slut uppfattad på chiliastiskt sätt. Och utläggningen lyder sålunda: "tillkomme ditt rike, säger Herrans bön. Om således den synliga uppenbarelsen af Christusriket beror af Guds vilja och bör af oss under vaksamhet afbidas, hur kunna då somliga begära tidsutdrägt, enär det Gudsrike, om hvars tillkommelse de bedja, gränsar närmast intill tidens slut? Vi önske, att snart få regera och icke längre vara trälar. Äfven om bönen icke hade föreskrifvit oss en begäran om detta rikes tillkommelse, skulle vi likväl af längtan att få omfatta vårt hopps föremål sjelfmant hafva framkommit med en sådan anhållan. Ja, komme ditt rike snart, o Herre! komme dina trognas längtan, hedningarnes förfäran och englarnes fröjd!" [7]).

I valet emellan Guds rikes osynliga tillkommelse i Anden och dess synliga parusi vid verldens slut är Tertullianus utan tvekan: han tyder bönen med bestämdt och uteslutande afseende på den sednare. Och när denna parusi inträffar, då är det icke blott förlossning ur ett tvång i verlden, utan träldomens förvandling i herrskaremakt, icke blott de förlossades

---

[6]) De Oratione.

[7]) T. ex. cap. 5.

samfröjd med en jublande englaskara, utan hedningarnes, de afskydda fiendernas, förfäran och förödmjukelse, som Tertullianus lärer paraklетkyrkans helige att motse med längtan. Och framförallt uttalar sig den öfvertygelsen, att denna parusi skall inträffa snart, utan uppskof. Allt detta synes nu antyda ett chiliastiskt svärmeri af samma rått sinnliga natur, som den montanska urförsamlingens. Och detsamma är förhållandet äfven på ett annat ställe, der författaren kommit att tala om det paradis, det nya Jerusalem, som oförtöfvadt skall uppenbara sig på jorden [8]). Det är icke så mycket den nya stadens herrlighet, som der sysselsätter hans phantasi, utan det är fast mer de helvetesqval, som skola förtära hans ovänner. Och läsaren anträffar honom sålunda liksom fråssande i åskådningen af: "huru hednaskaran från verldens alla ändar skall uppslukas i ett och samma omätliga eldgap; huru jordens mäktige och konungar, som af efterkommande prisades saliga, skola jemte sina gudar skälfvande störtas i det yttersta mörkret; hur christendomens förföljare skola försmäkta i ännu hetare lågor, och hur philosopher, poëter, skådespelare och histrioner än skola stå bäfvande inför Christi tribunal, än strax derefter med hela hopen af lärjungar och åskådare rodnande försvinna i lågorna."

Men hvad som, denna sinnligt phantastiska character oaktadt, likväl bevittnar en inflytelse af christendomens mildare ande, hvarigenom den sednare montanismens chiliastiska hopp fördelaktigt utmärker sig vid sidan af den äldres, det är, att det först och främst tyckes hafva lösgjort sig ur den locala inskränkning, hvaraf det sednare var fängsladt, och sedan jemväl röjer en ansats till ännu högre flygt, då detsamma inom kretsen af sin åskådning någongång äfven lemnar rum åt föreställningen om en *andlig* umgängelse i de frälsta troendes

---

[8]) De spectac. cap. 30.

församling. Så blifver t. ex. namnet Pepuza aldrig nämnt hos Tertullianus. Den plats på jorden, der det himmelska Jerusalem skall nedstiga och Christus vid sin återkomst upprätta sin thron, lemnas helt och hållet obestämd. I sin skrift "om de troendes hopp" [9]) berömmer sig Tertullianus sjelf deraf, att han försökt gifva åt de gammaltestamentliga prophetiorna om det tusenåriga riket en andlig tydning — en berömmelse, som likväl vid närmare granskning befinnes vara grundad mera på en god vilja, än ett lyckligt utförande. Det nya Jerusalem sänker sig i prakt och majestät ned ifrån himmelen: "denna stad skall i sitt sköte emottaga och lycksaliggöra parakletkyrkans heliga. Der skola desse njuta vedergällningen för allt hvad de i verlden försakat eller lidit. Ty det är rätt och billigt inför Gud, att hans tjenare, som lidit för hans namns skull, der få glädjas och fröjda sig. Så skall det tillgå i det jordiska Christus-riket. Men när tusen år förflutit — ty så länge räcker de dödas uppståndelse, emedan somliga förr, somliga sednare, alltefter förtjenst skola utgå ur sina grafvar — då skola vi öfverflyttas i det himmelska riket." Men så mycket visar sig åtminstone, att föreställningen om det tusenåriga riket icke numera var fästad vid någon särskild punct af den jordyta, på hvilken ett till christendomen kalladt slägte lefde och rörde sig, icke längre var bunden inom de trånga gränser, som en particularistisk nationalfördom uppdragit kring densamma. Och härtill kommer, att man genom massan af de sinnliga bilder, hvarmed Tertullianus öfverlastar sina eschatologiska framställningar, någon gång ser framglänsa den rena föreställningen om en fri och klart medveten de saliga menniskoandarnes i himmelen förestående umgängelse i föreningen med Gud [10]). Och denna

---

[9]) Schwegler, d. Mont. 74.

[10]) Monog. cap. 10. "In meliorem statum destinamur resurrecturi in spirituale consortium, agnituri tam nosmetipsos quam et nostros. —

föreställning, icke mindre än det sätt, hvarpå den framträder och söker göra sig gällande för det montanistiska medvetandet, må gälla för oss som en index på graden af det christliga elementets inflytande inom den montanistiska eschatologien.

## Slutanmärkningar.

I sin Tertullianska gestalt nådde montanismen höjdpunkten af sin historiska betydelse. Och vi hafva med uppmärkhet sökt följa dess utveckling till denna punkt, och det från dess allra första begynnelser. Någon kunde måhända till och med vilja göra det inkastet mot oss, att vi sökt utgångspunkten allt för långt tillbaka, att vi sökt den inne i djupa hedendomen, och således utom kyrkhistoriens område, i stället för att låta betraktelsen begynna just der, hvarest det afgörande steget in på detta område egentligen först blef taget. Men — huru kunna till punkt och pricka bestämma, hvarest det steget blef taget? Att montanismen från ett dop daterar sitt lif inom kyrkhistorien, är lika visst, som att hvarje planet börjar sin vandring öfver fästet från den punkt, der den syntes uppstiga ur hafvet. Men hvilket dop? Icke et utvärtes. Så länge christlig lära och lifsform ännu saknar all christlig mening, äro icke de vilkor förhanden, under hvilka dopet allena kan ega någon kraft. Vi hafva sålunda temligen länge sett montanismen dröja vid horisonten, — om öfver eller under den, kunde icke med fullkomlig noggrannhet afgöras. Det var dess phrygiska period. Och först sedan den, efter någon tids förlopp, visade sig ega kraft att skjuta undan nästan hvilken annan gestalt på kyrkhistoriens egentliga område som helst, förmodade vi, att den under

---

Qui cum Deo erimus, simul erimus, dum omnes apud Deum unum. — Quo modo gratias Deo in æternum canemus, si non manebit in nobis sensus et memoria debiti hujus. Jf. de resurr. carn. cap. 56. "Neque mens, neque memoria, neque conscientia hominis hodierni aboletur."

tiden begynt fatta rätta meningen i den lära och form, som den hittills blott utvärtes antagit, och derigenom förvärfvat sig rätt till en plats på det ifrågavarande området. Dermed hade den ock inträdt i sitt sednare stadium. Men från denna stund hafva vi låtit den genom den utmärktaste bland sina organer sjelf tala och vittna om, hvad den var. Och vi hafva sökt förklara för oss detta vittnesbörd och bringa det i sammanhang. Här vilja vi blott ännu till slut, med afseende fästadt särskilt på den Schweglerska uppfattningen, i korthet sammanställa de slutsatser, till hvilka vi under ett sådant förfarande kommit, hvad beträffar den sednare montanismens väsendtliga character.

a) Huru mycket med ebionitismen öfverensstämmande, man än skulle kunna uppvisa inom montanismen, *så är den likväl icke ebionitism.* Den är det lika litet, vare sig att man med ebionitism förstår en christianiserande judendom, eller en judaiserande christendom. Dess härledning utgår från ett helt annat håll, nämligen från den art af orientaliskt dualistisk naturdyrkan, som är representerad i den phrygiska Cybelescultén.

Montanismens historiska lif är, till följe af denna härledning, en fortsatt *inre kamp mellan ett hedniskt element och ett christligt.* Det förra retarderar den fulla öfvergången i den allmänna kyrkan; men i den mån, som montanismen lyckas draga den allmänna kyrkan in i denna kamp, så retarderas på samma gång den allmänna kyrkans egen utveckling [11]).

Den montanistiska företeelsens hjertpunkt, *det nya uppenbarelseprincipet*, gifver claven till uppfattningen af det hedniska elementets inflytelse. I det system, som från innersidan afspeglar företeelsen, röjer sig sålunda denna inflytelse på ett likartadt sätt genom alla delar.

---

[11]) Neander l. c. p. 881.

Genom vidhållandet af den nya eller parakletuppenbarelsens nödvändighet ledes montanismen till ett med tvekan uttaladt, men i följderna omisskänneligt, *förnekande af Christusuppenbarelsens objectiva fullkomlighet.* Deraf på samma gång dess qvarstående i sedligt afseende på en legal och asketisk ståndpunkt, samt dess väntan på en ny och fullkomligare parusi af Christus såsom jordisk regent (Neomessianismus [12]).

På det anthropologiska området finner denna vanställning af Christusbilden sin motsvarighet i den föreställningen, att det menskliga subjectets väsendtliga frihet är inskränkt till en *approximation på negativ väg* hän emot det gudomliga och ett *rent passivt* förhållande till detsamma.

Parakletkyrkan erkänner icke ett allmänt andligt presterskap; ty föreställningen om helgade *menskliga personligheter* är för densamma främmande. Den erkänner endast en i ofria organer omedelbart närvarande *gudomlig auctoritet,* Parakleten. Och antagandet, att hvarje medlem af parakletkyrkan kan blifva ett sådant organ, utgör den enda grunden till denna kyrkas anspråk, att bland sina grundsatser få räkna protestantismens canon: ubi spiritus, ibi ecclesia.

Uppenbarelsens teleologiska fortskridande, genom hvars påyrkande montanismen synes bilda en opposition mot den allmänna kyrkans qvarstannande vid en i lära och lif redan uppnådd historisk form, är på montanistisk ståndpunkt i sjelfva verket icke fattad annorlunda, än såsom en rent transcendent, *utanför* historien fortgående verksamhet. Endast på discreta puncter bryter den mechaniskt in på det historiska området. Och ingen tråd genomgår den menskliga lifsutvecklingen, vare sig slägtets eller den enskildes, hvarigenom dessa punkter sammanknytas.

---

12) J. P. Lange, Polemik und Irenik, Heidelberg 1852 p. 218, 219.

b) Men om montanismens hufvudcharterer härmed äro rigtigt angifna; så hade montanismen för sin historiska utveckling närmast ingen annan uppgift, än den, att såsom en nyomvänd proselyt i andlig mening upphinna det samfund, i hvilket den blifvit upptagen, d. v. s. den allmänna kyrkan. Att så fatta sin uppgift, förutsatte likväl en för montanismen främmande ödmjukhet. Den gjorde sig, redan vid första inträdet inom detta samfund, de högsta föreställningar om sin andliga fullkomlighet. Och det var olyckan, att samtidens christligt religiösa medvetande icke var nog skärpt af erfarenheten, för att genast inse fåfängan i dessa nykomlingens tankar om sig sjelf. Deraf blef följden, att denne vann sympathier, erkännande, ett allmännare insteg, och méd detsamma en kyrkhistorisk betydelse. Men alldenstund denna betydelse hvilade på ett sken; så måste den ock försvinna på samma gång, som detta. Montanismen liknar derföre icke blott genom den hastighet, hvarmed den sköt upp och glänste inom kyrkans historia, utan äfven i sitt fall, en meteor. Den har, egentligen taladt, ingen upplösningsperiod. Ty menar man med upplösning en inre desorganisation; så kan montanismens upplösningsperiod icke annat, än sammanfalla med dess hela historia, hvilken från början till slut företer det hedniska elementets småningom försiggångna vittring och försvagande. Will man åter dermed förstå upphörandet af det illusoriska sken, som inom den öfriga kyrkan förskaffade montanismen ett erkännande och en kring sig gripande inflytelse på det allmänna christliga tänkesättet; så är denna förändring en företeelse, hvilken snarare faller inom den allmänna kyrkans historia, än montanismens. Det allravigtigaste dithörande vilja vi emellertid i korthet omnämna.

Roms biskop, Eleutheros [13]), synes hafva varit den förste,

---

[13]) Se sid. 46.

som å kyrkans vägnar påtänkte, att öppet och offentligt bryta med montanisterna. Han har förmodligen blifvit dertill föranledd dels af den belysning, hvari den montanistiska prophetian och ekstasen af åtskilliga författare [14]) redan blifvit ställd; och dels af den paulinska reaction, som vid denna tid låter sig spåras inom kyrkan, emot den ebioniserande rigtningen. Ty, fastän montanismen icke var ebionitism, bar den likväl på ytan en stor likhet med densamma genom sin lagiska stränghet och asketism. Ehuru för en tid tillbakahållen från utförandet af sin afsigt genom Lyonneserförsamlingens intervention, vidtog likväl Eleutheros, sedan han genom ögonvittnet Praxeas erhållit närmare upplysningar rörande montanistförsamlingen i mindre Asien, den afgörande åtgärden, att uppsäga kyrkogemenskapen med montanisterna. Detta synes hafva skett i början af 190-talet. Och från den tiden var montanismen en *sekt*. Så väl i mindre Asien, som i Afrika, fortlefde likväl partiet länge, ehuru icke ens inom sig sjelft enigt. Den afrikanska grenen skiljde sig från den phrygiska, efter all sannolikhet till följd deraf, att den sednare stannat alltför långt tillbaka i christlig lifsutveckling [15]), för att kunna sammanställas med den förra, hvilken genom Tertullianus blifvit i detta afseende förd mycket nära intill den allmänna kyrkan. De afrikanska montanisterna nämnde sig ock snart efter denne kyrkolärare och fullbordade efterhand, likasom han det gjort [16]), öfvergången i den allmänna kyrkan. De phrygiska åter fortsatte en existens såsom kyrkligen döda ända fram i sjette århundradet [17]), då de sista spåren äfven efter dem försvinna ur häfderna. Att montanismen, när den afträdde från historiens skådeplats, lemnade något i arf åt kyrkans framtid, vilja vi icke neka, ehuru vi icke uppskatta värdet af detta arf så högt, som vår närmaste, ofta citerade, föregångare, Schwegler. Montanismen tillhör såväl catholicismens, som de pietistiska företeelsernas historia. Inom den förra eger den betydelse såsom en bland de mest inflytelserika förutsättningarna; inom den sednare såsom första länken i kedjan. Men redovisningen härför skulle erfordra en särskild afhandling; och vi nödgas af detta skäl lemna den åt ett annat tillfälle, eller en annan hand.

---

[14]) T. ex. Presbytern Cajus, Apollinaris, Miltiades, Apollonius. *Euseb.* hist. eccl. II. 25, III. 31, V. 16—18.

[15]) Münter, primordia eccl. afric. 158.

[16]) Augustinus, Hæres. 86.

[17]) Gregor. Nazianz., Orat. 14. (Schwegler, d. Mont. 306.)

Deacidified using the Bookkeeper process.
Neutralizing agent: Magnesium Oxide
Treatment Date: August 2005

PreservationTechnologies
A WORLD LEADER IN PAPER PRESERVATION
111 Thomson Park Drive
Cranberry Township, PA 16066
(724) 779-2111

LIBRARY OF CONGRESS
0 014 625 102 A